ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD WÜNSCH

ZWÖLFTER BAND

MIT 5 TAFELN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1909

EBLASKA BIBLIOTEKA
4146

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

Seite

Deisidaimoniaka Von Richard Wünsch in Königsberg i. Pr. 1

Mystische Meineidszeremonien Von Albert Hellwig in Waidmannslust bei Berlin 46

Die Triumphstraße auf dem Marsfelde Von Alfred von Domaszewski in Heidelberg 67

Die Opferstätten der Wadschagga Von Missionar B. Gutmann in Masama, Deutsch-Ostafrika 83

Die Entstehung der Romuluslegende Von W. Soltau in Zabern 101

Der Sarkophag aus Hagia Triada Von Friedrich von Duhn in Heidelberg 161

The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion by R. R. Marett, Exeter College, Oxford 186

Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig attischen Lekythos Von R. Hackl in München 195

Eine neue Seelenvogeldarstellung auf korinthischem Aryballos Von R. Hackl in München 204

Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistān und China Von O. Franke in Berlin 207

Grabesspende und Totenschlange Von Sam Wide in Upsala . 221

Ἄωροι βιαιοθάνατοι Von Sam Wide in Upsala 224

Chidher Von K. Vollers in Jena 234

Der Raub der Kore Von L. Malten in Berlin 285

Tabor, Hermon und andere Hauptberge Von Julius Böhmer in Raben 313

Jericho Von Julius Böhmer in Raben 322

Der Kalender von Cypern Von A. v. Domaszewski in Heidelberg 335

Altorphische Demetersage Von L. Malten in Berlin 417

Mortuary ritual and eschatological beliefs among the Hill tribes of Assam by T. C. Hodson, University of London 447

Der Trug des Prometheus Von Ada Thomsen in Kopenhagen 460

Tsungmi's Yuen-zan-lun Eine Abhandlung über den Ursprung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus Von Hans Haas in Heidelberg 491

Religio und Superstitio Von Walter Otto in München 533

II Berichte

Seite

1 Indonesien Von H. H. Juynboll in Leiden 126
2 Rückblick auf die volksmedizinische Literatur der letzten Jahre Von M. Höfler in Bad Tölz 338
3 Archäologische Mitteilungen aus Griechenland Von G. Karo in Athen 356
4 Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme Von H. Holtzmann in Baden-Baden 382
5 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion, Bericht für die Jahre 1906—1908 Von Fr. Schwally in Gießen 555

III Mitteilungen und Hinweise

Von R. Wünsch (Zu Archiv XI, 23) 145; B. Kahle (Kultische Reinheit) 145, (Schwimmendes Kruzifix) 147; F. Boll (Griechische Gespenster) 149; F. Pradel (Zur Vorstellung von der ὑστέρα) 151; E. Nestle (Das Vlies des Gideon) 154, (Zum Tod des großen Pan) 156; A. Ostheide (Zu Archiv XI, 157) 158; L. Deubner (Verschiedenes) 158; R. Wünsch (Zu Archiv XI, 477) 160.

Von J. Möller (Religiöse Vorstellungen und Zauber bei den Grönländern) 409; J. E. Harrison (Dike or Eurydike) 411; A. Abt (Zu Athanasius) 412; N. Terzaghi (Der Kongreß der Wissenschaften zu Florenz) 412; S. Poznański (Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen) 414; H. P. Smith (Zu Archiv X, 400; X, 416) 415; R. Wünsch (A. Hellwig, Verbrechen und Aberglaube) 415, (Zu A. Dieterichs Aufsatz ABC-Denkmäler) 415.

Von W. Spiegelberg (Der Fisch als Symbol der Seele) 574; E. Rieß (Superstitions collected at Rifton and Woodstock, Ulster County, New York) 575; M. P. Nilsson (Zu Fehrle, Kultische Keuschheit) 577; B. Kahle (Zu Adams Erschaffung, Archiv XI, 477) 578; O. Meisinger (Zwei Beschwörungsformeln aus Steinen bei Lörrach) 579; Seymour de Ricci (Zu Archiv XII, 156) 579; F. v. Duhn (Zu Archiv XII, 168) 579.

Register Von Willy Link 580.

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

ZWÖLFTER BAND
ERSTES HEFT
MIT 7 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 1 TAFEL

AUSGEGEBEN AM 26. JANUAR 1909

1909
LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Richard Wünsch**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 7 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt **16 Mark**. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung,** die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf drei Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold, Fr. Schwally; Islam: C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg und W. Caland), iranische (W. Geiger), klassische (L. Deubner, A. v. Domaszewski, G. Karo, R. Wünsch), christliche (H. Holtzmann), germanische (F. Kauffmann), ferner für die Religion Chinas (O. Franke) und Japans (Riess), der Naturvölker (Afrika C. Meinhof, Amerika K. Th. Preuss, Australien W. Foy, Indonesien H. H. Juynboll, Sibirien L. Sternberg). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über slawische und russische Volksreligion (L. Deubner), über die Religion in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (A. Werminghoff), in der Medizin (M. Höfler) und der Jurisprudenz (A. Hellwig). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Königsberg i. Pr., Postamt 13, Gottschedstr. 9 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3, erbeten.

I Abhandlungen

Deisidaimoniaka

Von **Richard Wünsch** in Königsberg i. Pr.

Sehr verschieden nach Herkunft und Art sind die Zeugnisse für den Aberglauben der antiken Welt, wie sie in unseren Tagen aus dem bergenden Schoße der Erde wieder ans Licht treten. Nur das haben sie wohl alle gemeinsam, daß sie ästhetisch unerfreulich sind. Ihre Bilder sind unkünstlerisch und unschön, die Worte schwer verständlich, und wo sie einmal sich enträtseln lassen, reden sie nur aus der Seele kleiner, mit finsteren Gewalten sich in Wechselwirkung wähnender Menschen. So wird sich wohl kaum jemand finden, der aus innerer Freude an solch bizarrem Hexenwesen seine Arbeit auf die Reste des Aberglaubens im Altertum wendet. Ungleich verlockender, als sich in den Niederungen menschlicher Superstition zu bewegen, ist es, sich zu den Höhen der Religion zu erheben und den Großen im Geiste zu lauschen, einem Pindar und einem Platon, wenn sie Zwiesprache halten mit der Gottheit. Aber gerade um das zu verstehen, genügt es nicht, sich in des Dichters oder des Philosophen Werk allein zu versenken. Wir messen ihre Größe erst richtig, wenn wir überschauen, was ihr Bild des Göttlichen trennt von dem Glauben und Aberglauben der großen Masse. Wollen wir aber von deren Auffassung eine Anschauung gewinnen, so heißt es, vorher die Überreste ihrer Superstition sammeln und erklären. Ein zweiter Grund tritt hinzu, der die wissenschaftliche Verarbeitung solcher Superstitiosa zur Pflicht macht. Auch solche Dokumente menschlichen Geistes sind geschichtlich entstanden und besitzen daher für die Geschichte der Menschheit ihre bestimmte Bedeutung: um deswillen haben sie Anspruch auf

eine historische Betrachtung. Wohl wird es dieser nicht möglich sein, stets sofort den Wert des einzelnen Gegenstandes für die Entwickelung menschlicher Vorstellungen von den Dingen über uns und um uns richtig zu deuten. Aber darum dürfen wir ihn nicht etwa als wertlos unbekümmert beiseite werfen: andere werden kommen, die geschickter sind, die einzelnen Steinchen zum Bilde zu fügen. Und es ist ein öfter zitiertes Wort von Lessing, 'was einmal zur Kenntnis der Welt gebracht ist, muß sie so genau, so zuverlässig wissen können, als möglich ist'. Dies Wort mag rechtfertigen, warum hier einige neue Dokumente antiker Deisidaimonie so sehr ausführlich behandelt sind.

I

Der Zaubersang in der Nekyia Homers

Der Papyrus von Oxyrhynchus 412 (Bd III, S. 36ff. Grenfell und Hunt) enthält den Schluß von Buch XVIII der *Κεστοί* des Julius Africanus. Dieser zitiert dort eine größere Partie aus dem Eingang der Homerischen Nekyia, den er in verschiedenen Handschriften anders als in der Vulgata gelesen hat: Odysseus erzählt nicht, daß er die Gefährten zu den Göttern der Unterwelt beten ließ (Od. XI 46), sondern er teilt seine Anrufung der Dämonen im Wortlaut mit. Der Papyrus (im folgenden mit P bezeichnet) ist nicht lückenlos erhalten. Um die Lesbarkeit der Verse haben sich zunächst die Herausgeber verdient gemacht (GH), sodann Arthur Ludwich (L) in der Berliner philol. Wochenschrift 1903, Sp. 1467ff.; seitdem sind, soviel ich sehe, nur einige Bemerkungen van Herwerdens (vH) hinzugekommen, Rhein. Mus. LIX 1904, S. 143. Die zahlreichen Referate über den 3. Band der Oxyrhynchos-Papyri habe ich allerdings nicht sämtlich einsehen können; wo F. Blaß die Verse erwähnt (Die Interpolationen in der Odyssee, Halle 1904, S. 25 und 119ff.), handelt es sich nicht um die Textbehandlung im einzelnen, sondern um die Tatsache der Inter-

polation. Dasselbe gilt von E. Hefermehls Bemerkungen in der Berliner philol. Wochenschrift 1906, Sp. 413ff.

Ich gebe zunächst den Text, wie er meiner Ansicht nach am wahrscheinlichsten hergestellt wird; dabei erheben meine Ergänzungen durchaus nicht den Anspruch, in jedem Fall das einzig Richtige zu treffen. Zwei prosaische Zwischenbemerkungen lasse ich aus, die sich Zeile 14 (*ἃ δεῖ ποιῆσαι ἴρηκεν*) und Zeile 21 GH (*ἃ δεῖ ἐπᾶσαι λέγει*) finden. Es sind Notizen, die den Inhalt zusammenfassen, die erste von Z. 1—13, die zweite, zu *ἐπαοιδή* Z. 20 zugeschrieben, von Z. 15—36. Ob Africanus diese Bemerkungen selbst zusetzte oder ob er mit ihnen Randglossen seiner Odysseehandschriften übernahm, ist unsicher. Jedenfalls wußte, wer sie schrieb, daß eine Totenbeschwörung, wie fast jede Zauberhandlung, in zwei Hauptteile zerfällt: in die *πρᾶξις* (*ἃ δεῖ ποιῆσαι*) und die *ἐπῳδή* (*ἃ δεῖ ἐπᾶσαι*).

Die Vulgata bietet in V. 50 der Nekyia:

αἵματος ἆσσον ἴμεν, πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι.

Das hat P, seinem Zweck entsprechend, umgemodelt:

13 *αἵματο]ς ἆσσον ἴμεν καὶ ἀμειβόμενος ἔπος ηὔδων.*

Die Änderung ist, wie L bemerkt, wenig geschickt: es geht nichts voraus, worauf Odysseus antworten könnte. *Ἀμειβόμενος* ist unverstanden als Homerische Formel herübergenommen worden. Mit einem großen Dichter haben wir es also nicht zu tun.

Danach kommt die eigentliche Interpolation:

15 *ὦ ποτα]μοὶ καὶ Γαῖα καὶ οἳ ὑπένερθε καμόντας*
ἀνθρώ]πους τ[ί]νεσθον ὅτις κ' ἐπ[ί]ορκον ὀμόσσῃ,
ὑμεῖς] μάρτυροι ἔστε, τελείετε δ' ἄμμιν ἀοι[δή]ν.
ἦλθον] χρησόμενος, ὡς ἂν εἰς γαῖαν ἱκάνω
Τηλεμ]άχου γε, ὃν ἔλειπον ἐπὶ κόλποισι τ[ιθή]νης,
20 *τέκνο]ν ἐμόν· τοίη γὰρ ἀρίστη ἦν ἐπαοιδ[ή.*
22 *κλῦθί] μοι, οἰμητὴς καὶ ἐπίσκοπος εὔστρ[οφ' Ἄν]ουβι·*
Ἴσιδι που]λύλλιστε παρευνέτα Ὠσιόσει[ρι
ἐξόρμ]ει ἅρπαξ δεῦρ' εὐπλόκαμε χθόνιε Ζεῦ,

κῦρσ]αι δωσάμενοι κρηήνατε τήνδ' ἐπαοιδήν.
δεῦρ' ἤδ]η καὶ Χθών, πῦρ ἄφθιτον Ἥλιε Τειτὰν
ἐλθὲ καὶ] Ἰάα καὶ Φθᾶ καὶ Φρὴν Ομοσωσω,
καὶ Νεφ]θὼ πολύτειμε καὶ Ἀβλαναθὼ πολύολβε,
πυρσ]οδρακοντόζωνε σεισιχθονέβη Καρείη,
Ἀβραξ]ᾶ περίβωτε τὸ κοσμικὸν οὔνομα δαίμων,
τείρεα] καὶ χορίῳ καὶ φῶτα νέμων παγέρ' ἄρκτων
ἐλθὲ κ]αὶ ἐνκρατείᾳ πάντων προφερέστερ' ἐμοὶ Φρήν,
ὦ μέγας] Ὡριεῦ καὶ φάσιε καὶ συνσείων,
καὶ γε]νεὰ καὶ ἀπηβιοτὰ καὶ πῦρ καλλιαιθές,
ἔλθ' Ἴσι]ς χθονία καὶ οὐρανία, καὶ ὀνείρω[ν
ἠ μεδέει]ς καὶ σείριο[ν ἠ θνητοῖς ἀναφαίνεις.'
καὶ τάδ]ε μὲν παρὰ βόθρον ἐγὼν ἤϋσα παραστάς,
εὖ γὰρ] ἐμεμνήμην Κίρκης ὑποθημοσυνά[ω]ν,
ἣ τόσα] φάρμακα οἶδεν, ὅσ[α] τρέφει εὐρεῖα χθών.
ἦλθεν δὲ] μέγα κῦμα λεον[τ]ομάχου Ἀχέροντος,
Κωκυτὸς] Λήθη τε Πολυφλεγέθων τε μέγιστος,
καὶ νεκ]ύων στόλος ἀμ[φὶ] παρίστατο καὶ παρὰ βόθρον.
πρώτη δ]ὲ ψυχὴ Ἐλπήνορος ἦλθεν ἑταίρου (Od. XI 51) κτλ.

Mit dem kritischen Apparat verbinde ich die Einzelerklärung und gebe dabei für die Interpretation nur die notwendigen Belege. Es kam mir darauf an, das vorliegende Dokument zu deuten, nicht darauf, Entstehung und Verbreitung der einzelnen Vorstellungen zu verfolgen.

Die Verse 15—20 bewegen sich durchaus im Kreise Homerischer Gedanken und benutzen auch Homerische Wendungen. Das ist bereits von den Herausgebern erkannt und zur Wiederherstellung verwendet worden. V. 15, 16 und 17 zu Anfang stimmen mit Il. III 278—280, nur schreiben am Beginn GH richtig ὦ, während die Ilias καὶ bietet. V. 15 Ende ist von P καμόντες geschrieben und καμόντας verbessert; V. 16 haben die Codices der Ilias τίνυσθον. V. 17 endet bei Homer φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά, P nimmt seinen Versschluß aus Wendungen der Homerischen Hymnen: VI 20 ἐμὴν δ' ἔντυνον ἀοιδήν, X 6 δὸς δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδήν, XXV 6 ἐμὴν τιμήσατ' ἀοιδήν. Auch das Verbum τελείω ist Homerisch,

z. B. Od. VI 234 *χαρίεντα δ' ἔργα τελείει.* — V. 18 *χρησόμενος* steht an derselben Stelle des Verses Od. XI 165; zu *εἰς γαῖαν ἱκάνω* verweist L auf Od. VI 119, XIII 200. — Mit V. 19 vergleichen G H L Il. VI 467 *πρὸς κόλπον ἐυζώνοιο τιθήνης.* — V. 20 *τέκνον ἐμόν*: ebenso beginnt Od. XI 155; L verweist auch auf Od. I 64. Der Schluß ist gebildet nach Formeln wie Il. II 5: *ἦδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή.* Nicht klar ist hier die syntaktische Bedeutung von *ἦν*. Daß der Satz mit *ἦν ad auditores* gesprochen sei, ist ausgeschlossen; die Reden des griechischen Epos brechen nicht mitten im Verse ab. Ich traue dem Dichter zu, daß er uns hier einen verbindenden Gedanken erraten läßt: 'und ihr müßt mir beistehen, denn das war die stärkste Beschwörung'. L. Deubner faßt nach mündlicher Mitteilung das *ἦν* als Ausdruck einer Möglichkeit: 'denn so wäre wohl die beste Beschwörung'. Er verweist dabei auf Il. VI 345 ff., wo Helena sagt: 'hätte mich doch am Tag der Geburt eine Windsbraut ins Meer getragen, da hätte mich wohl die Woge weggerafft', *ἔνθά με κῦμ' ἀπόερσε.*

Sonst ist der Gedankengang der Verse 15—20 verständlich. Die Seelen der Verstorbenen geben sich der Befragung durch einen Menschen nur hin, wenn sie von den Herrschern der Unterwelt dazu gezwungen werden. Ihren Beistand muß sich also Odysseus sichern. Aber nicht an die großen Götter der Unterwelt, Pluton und Persephone, wendet er sich: sie sind über einen solchen Götterzwang erhaben. Er nennt vielmehr andere chthonische Wesen, Gaia selbst, die Höllenströme und die Strafdämonen, wie sie das dritte Buch der Ilias bot. Dort stehen sie in einer Schwurformel, und davon ist hier ein Rest geblieben, wenn sie *μάρτυροι* heißen, obwohl sie nicht Zeugen, sondern Vollstrecker sein sollen. Ihnen gibt Odysseus den Grund an, weshalb er sie ruft: das ist begreiflich, die Götter müssen wissen, wozu sie helfen sollen, namentlich, daß sie keinem Frevler die Hand bieten werden. *Φίλη Γῆ βοήθει μοι· ἀδικούμενος γὰρ . . . καταδῶ αὐτούς* betet ein Attiker

Def. Tab. Att. 98. Daß die angerufenen göttlichen Wesen kommen und ihre Macht über die Totengeister offenbaren sollen, wird uns nicht gesagt: auch das müssen wir erraten.

Aus einer ganz anderen Welt als aus der homerischen stammen V. 22—36. GH erinnern an die ähnlichen Hymnen der Zauberpapyri, L auch an die orphischen Hymnen. Aus deren Formelsprache wird man sich also die nötigen Ergänzungen herbeiholen können. Und zwar liegt ein *ὕμνος κλητικός* vor: im Erhaltenen wird eine Reihe verschiedener, zum Teil synkretistisch verschmolzener Götter mit einfacher Aufzählung angerufen, zu kommen. Also dürfen auch die Ergänzungen nur im Notfalle von der syntaktisch einfachen Form einer solchen *κλῆσις* abweichen.

V. 22: *κλῦθι*] GH, dieselben *Ἄν*]*ουβι*. — *ειμειτης* P, *εὐμήτης* L, *εὔμητις* vH. Ich suche neben *ἐπίσκοπος* lieber ein zweites Substantivum der Tätigkeit. *οἰμητής* zu *οἰμάω* ist unbelegt, empfiehlt sich aber, weil Anubis der *superum commeator et inferum* ist, Apul. Met. XI 11. Als *ἐπίσκοπος* erscheint er Plut. Is. et Os. XIV, p. 356f: *γενέσθαι φύλακα καὶ ὀπαδὸν αὐτῆς* (*τῆς Ἴσιδος*) *Ἄνουβιν προσαγορευθέντα, καὶ λεγόμενον τοὺς θεοὺς φρουρεῖν, ὥσπερ οἱ κύνες τοὺς ἀνθρώπους*. — *ευσπε̣ . .* GH, *εὔσπειρ'* L, *εὔσπετ'* vH. Das unsichere *Π* scheint nach der Abbildung Pl. V eher *ΤΙ* zu sein. *εὔστροφος* paßt gut zu dem Wanderer und Aufseher, der beweglich sein muß. *Ἄνουβι* ist beliebter Hexameterschluß, so Kaibel, *Epigr. gr.* 1029: *ἄφθιτ' Ἄνουβι*, und wohl auch Audollent, *Defixionum tabellae* Nr. 79: *ἀνάβηθι Ἄννουβι*. Dieser ägyptische Gott ist mit dem ganzen Osiriskreis in die hellenistische Religion und Superstition übergegangen, s. Pietschmann bei Pauly-Wissowa I 2648. Einen weiteren Beleg dafür bietet unten Nr. II. — V. 23 . . . *αυλλιπαε παρευνεταωσι* (*παρ' εὐνέτᾳ ὧσι* L) *θοει* GH; am Schlusse denkt L an *θέαιναι*, vH an die ägyptische Göttin *Θόηρις*. Aber nach der Photographie scheint P eher *οσει* zu bieten. Der Name des Osiris

erscheint in den Zaubertexten mit mancherlei Präfixen, so Pap. Par. (C. Wessely, *Denkschr. der Wiener Akademie phil.-hist. Klasse* XXXVI) 889 *ωρησιου ουσιρι πνιαμ ουσιρι φρη ουσιρι*, und im Leidener Papyrus J 384 (A. Dieterich *Jbb. für cl. Philol.* Suppl. XVI 798) III 7: *ουσουσειρι*. S. auch *ουσιρι ασι ουσιρι* Audollent *Def. tab.* 140, 10. *Ωσιόσειρις* habe ich nicht gefunden, aber es erscheint mir neben diesen Bildungen durchaus als möglich. — *παρευνέτα* fasse ich als Vokativ, der Hiat ist nicht stärker als etwa in *Φοῖβε Ἄπολλον* im Papyrus Anastasy 5 (Wessely a. O.) 25, aus einem Hymnus ähnlicher Art. Das Anfangswort des Erhaltenen, wie es GH bieten, muß verschrieben oder verlesen sein, *πουλύλλιστος* kommt den von den Editoren gegebenen Zügen am nächsten und stimmt zu Osiris, dessen Leichnam unter Klagen und Rufen gesucht wird. Von *πουλύλλιστος* soll der Name der Isis abhängig sein und durch ihn auch der *παρευνέτης* verständlich werden. — V. 24 wird der König der Unterwelt angerufen. Dieser heißt *Ζεὺς καταχθόνιος* schon Il. IX 457; von späteren Zeugen führt L Hymn. orph. XVIII 3 an. Der Synkretismus hat mit ihm mehrere andere Götter verschmolzen, Diod. I 25 *τὸν δὲ Ὄσιριν οἱ μὲν Σάραπιν, οἱ δὲ Διόνυσον, οἱ δὲ Πλούτωνα, οἱ δὲ Ἄμμωνα, τινὲς δὲ Δία, πολλοὶ δὲ Πᾶνα τὸν αὐτὸν νενομίκασι*. So liegt es nahe, auch hier den *Ζεὺς καταχθόνιος* nicht als neuen Gott, sondern als andere Benennung des im vorigen Vers gerufenen Osiris zu fassen. Das Beiwort *εὐπλόκαμος* bot sich jedem Hellenen dar, der den berühmten Sarapis in Alexandria geschaut hatte, *dont la chevelure puissante formait une véritable crinière* (W. Amelung, *Rev. arch.* 1903, II 197). — *ἅρπαξ* paßt auf den Orcus, *qui omnia devorat*. Vom todbringenden Wort wird gesagt: *τὸν ζωῆς ἅρπαγα* Anth. Pal. VII 549; bei Eus. Praep. ev. III 11, 11 heißt Pluto *ὁ Κόρης ἅρπαξ*. — Wenn V. 23 und 24 sich auf denselben Gott beziehen, ist eine Verbindung der beiden durch *καὶ* nicht angebracht. L ergänzt *κἀξόρ]μει* und wahrt damit die Zahl der

Buchstaben, die nach GH fehlen. Aber bei der verschiedenen Breite der Stoicheia läßt sich bis auf den Buchstaben genau die Größe einer solchen Lücke nicht angeben. — V. 25 δεῖκτ]αι L nach Hymn. orph. VIII 16. Mein Vorschlag beruht auf Stellen wie Pap. Par. 1823 δὸς καταπιεῖν und Hesych κῦρσαι· ἐπιτυχεῖν. Der Schluß des Verses erinnert an Il. I 41 τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ, einen Vers, der auch im Zauber verwertet worden ist, Pap. Anastasy 5, 38. Man vergleiche auch den Versschluß τέλει τελέαν ἐπαοιδήν in einem magischen Hymnus auf Aphrodite, Pap. Par. 2939. — V. 26 ἔλθ' Ἥρ]η L. Man möchte es vermeiden, diese Göttin zu nennen, da sie im Zauber sonst nicht angerufen wird. Pap. Par. 2979 erwähnt sie wohl, aber nur nebenher in einer Erzählung. — Ein Asyndeton wie hier vor πῦρ findet sich auch sonst in polysyndetisch verbundenen Zauberlitaneien, so Pap. Par. 1452 vor Χάρων. — Helios erscheint oft als Titane, z. B. Hymn. orph. VIII 2 Τιτὰν χρυσαυγής, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς. Die Sonne als ewiges Feuer kennt auch Pap. Mus. Brit. 122 (Wessely, *Denkschr.* XLII) 76: Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ. Der Sonnengott erscheint hier in chthonischer Umgebung und ist daher wohl auch selbst chthonisch aufzufassen. Daß Helios im Hades weilt, während auf Erden Nacht ist, wußte schon Pindar, Frg. 129 Schröder: τοῖσι λάμπει μὲν σθένος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω. Der Synkretismus hat diese Verbindung gefestigt, s. den orphischen Vers bei Macr. Sat. I 18, 18 εἷς Ζεὺς εἷς Ἅιδης εἷς Ἥλιος εἷς Διόνυσος. — Für den Anfang von V. 27 wird sich eine sichere Ergänzung nicht finden lassen, da hier auch ein weiterer Eigenname gestanden haben kann. Von den erhaltenen Namen beziehen sich zwei auf Wesen, die wohl gleichfalls Sonnengötter sind. Ich fasse sie daher nicht als Bezeichnungen selbständiger Numina, sondern als ἐπικλήσεις des Helios. Ἰάα ist genommen aus Pap. Parthey I (Abh. Akad. Berl. 1865, S. 129) 326, wo Ιιαα als Variante des hebräischen Gottesnamens erscheint: dort

ist das doppelte ι wohl Dittographie, da ιαη und ιηα daneben stehen. Auch in jenem Papyrus ist es der Name des οὐρανοῦ ἡγεμών, und Pap. Par. 591 ff. ruft den Ἰάω geradezu als Sonnengott an: φωτὸς κτίστα . . . πυρίπνοε, πυρίθυμε Ἰάω . . . καλλίφως . . . φωτοκράτωρ. — Für des ägyptischen Gottes Φθᾶ Gleichsetzung mit dem höchsten φῶς und mit Iao finden sich Belege in meiner Schrift *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, Arch. Jahrb., Ergänzungsheft VI 31. Φρήν ist der koptische Name des Sonnengottes Rha, s. meine *Sethianischen Verfluchungstafeln* S. 83. Gewöhnlich heißt er Phre, hier ist eine volksetymologische Anlehnung an griech. φρήν vorgenommen; das ν gehört nicht zum folgenden Zauberwort, wie V. 32 beweist. Ob der Dichter damit den höchsten Gott zugleich als νοῦς bezeichnen wollte, läßt sich nicht mehr sagen. Phre erscheint neben Phthah auch im Pap. Anastasy 359, andere Stellen s. bei Wessely im Index, Denkschr. XXXVI, S. 204. — An der magischen Formel Ομοσωσω herumzudeuten wage ich nicht; die Bildung erinnert an μασωμασω, Audollent *Def. tab.* 22, Z. 55. — V. 28 καὶ Κλω]θώ L. Klotho kommt ohne die beiden anderen Moiren so selten in den Zaubertexten vor, daß ich in diesem ägyptisierenden Pandaemonium eher Νεφθώ zu finden erwarte. Sie erscheint z. B. auf der Defixion von Puteoli, Audollent 208; s. auch Drexler bei Roscher III unter Nephthys, namentlich S. 193 (funeräre Göttin). πολύτιμος ist farbloses Beiwort, wie Aristoph. Vesp. 1001 B. ὦ πολυτιμητοὶ θεοί. L. Deubner verweist auf Menander fr. 109 Kock πολυτιμητοὶ θεοί. — Ἀβλαναθώ ist von GH richtig als Kurzform des Zauberwortes Ἀβλαναθαναλβα gedeutet, ein Beleg für die volle Form steht unten S. 26. Solche Formeln haben bestimmte Kräfte und Wirkungen, wie sie der Mensch sich an menschenartige Persönlichkeiten geknüpft denkt: dadurch erscheint eine solch merkwürdige Personifikation begreiflich. Ähnlich steht es mit Abraxas in V. 30. — πολύολβος ist Beiwort auch der Kureten, Hymn. orph. XXXVIII 2. Es paßt hier, weil die

Zauberworte sonst Reichtum verleihen, so Pap. Mimaut (Wessely, Denkschr. XXXVI) 270 *ζωὴν ὑγίαν σωτηρίαν πλοῦτον*. Wer aber *ὄλβος* gibt, muß selbst *πολύολβος* sein. Und *ὄλβιος* heißt, wer die Zaubersprüche kennt, in einer kretischen *ἀποπομπή* (Rhein. Mus. LV 1900, S. 81). Natürlich kann *πολύολβος* auch in Beschwörungen stehen, die nicht auf die Gewinnung von Schätzen abzielen. — V. 29 .....]*οδρακοντοζωνες εισι* (l. *επι*) *χθον εβη καρειη* GH, *γλισχρο*]*δρακοντόζωνος ἐπὶ χθόν' ἔβη Καρείη* L. *γλισχρο-* hat den Vorzug, der vermutlichen Zahl der fehlenden Buchstaben besser zu entsprechen, *πυρσο-* hat sein Ebenbild in den Zauberpapyri: *πυριδρακοντόζωνος* heißt Hekate Pap. Par. 1404. Ebenso paßt auf Hekate das Erschüttern der Erde, das in *σεισιχθον-* liegt. Ihre Erscheinung, wie sie Lukian Philops. 22ff. schildert, geschieht *σεισμοῦ τινος γενομένου*, und mit dem Fuße stampfend *ἐποίησε χάσμα παμμέγεθες*. Auch Vergil läßt bei Hekates Ankunft *sub pedibus mugire solum et iuga coepta moveri* (Aeneis, Buch VI erklärt von E. Norden S. 199 zu V. 255). Zu ihr paßt auch der Name *Καρείη*: 'die zahlreichsten Kulte der Hekate finden sich in Kleinasien, besonders in Karien', Steuding bei Roscher I 1885; ebenda werden diese karischen Kultorte aufgezählt. *Κάρειος* ist eine metrisch bequeme Bildung neben dem üblichen *Κάριος*, wie *ἵππειος* neben *ἵππιος*. — Stellt man nun am Schluß *Καρείη* für sich, so muß man ein Kompositum *σεισιχθονέβη*, 'erderschütternd schreitend', annehmen. Für das reguläre Griechisch wäre das ein Monstrum, aber die Zauberpapyri bieten Ähnliches mehr, so Pap. Par. 183 *θερμοφύσησε*, 185 *βυθοταραξοκίνησε*, wo die Aoristformen (*ἐ*)*φύσησε* und (*ἐ*)*κίνησε* ebenso als Vokativ eines Nomen agentis behandelt sind, wie hier *ἔβη*. Prosodisch ist das Wort auffällig durch die Messung des *ει* als Kürze. Solche Abnormitäten sind in der Kaiserzeit häufiger, s. Meisterhans-Schwyzer, *Gramm. der att. Inschr.* S. 68, wo unter anderen Belegen der Pentameter zitiert wird *ἦν γὰρ ἔτη κἀμοὶ ἑπτά τε καὶ εἴκοσι*. Zu diesem

bemerkt Kaibel, *Epigr.* 171: *εἴκοσι tribrachys est* [ἴκοσι *pronuntianti.* — V. 30. *τῆς τίμ*]*α* L. Meine Ergänzung ist veranlaßt durch Pap. Mus. Brit. 122, 47 *ὄνομα ἔχον ἀριθμὸν ζ′* ('von sieben Buchstaben'; die Zahl ist richtig erst gelesen in der Ausgabe von Kenyon, *Greek Papyri in the Brit. Mus.* 1893, S. 115ff.) *τῶν κυριευόντων τοῦ κόσμου . . . ἀληθῶς Ἀβρασαξ.* Der Vokativ auf *-α* ist häufiger belegt, s. Wessely, *Ephesia grammata* (Jahresber. des Franz Joseph-Gymn. Wien 1885/86, S. 15) Nr. 49. 52. 53. — *περίβωτος* wird in der späteren epigrammatischen Dichtung beliebt, s. Kaibel, *Epigr.* S. 654; ebenda Nr. 909 *ἐκ γενεῆς περίβωτον* an derselben Stelle des Verses. — V. 31 *νάματι*] L, der *χορίῳ* zu *χόρια*, 'Honigspeise', stellt. Ich bin ausgegangen von Pap. Par. 244 *τοῦτό ἐστιν τὸ πρωτεῦον ὄνομα . . .* ὃν (l. ὃ) *τρέμει . . . χορὸς ἄστρων, ἐπιφανὴς σύμπας κόσμος*, und fasse *χορίῳ* auf als *χορείῳ* mit derselben Kürzung des *ει* vor Vokal, wie es V. 32 *ἐνκρατείᾳ* bietet. Die Bedeutung gibt Suidas: *χορεῖον· χόρευσις.* Das Wort *τείρεα* steht öfter in der griechischen Epik zu Beginn des Verses, die bekannteste Stelle ist Arat 690. Für die Nachstellung des *καὶ* s. Kaibel, *Epigr.* 618, 7 *εὐφήμου καὶ λέξον ἀπὸ στόματος*, aus der Zeit Domitians. Zum Reigen der Sterne s. W. Gundel, *De stellarum appellatione et religione Romana*, Rel. gesch. Vers. Vorarb. III 211. Deubner faßt *χοριω* gleich *χοριον*, mit der aus Mayser, *Gramm. der griech. Pap.* 192 belegbaren Auslassung des auslautenden *ν* vor anlautendem *κ*, und mit falschem o-Laut. Er schreibt *ἄξονα*] *καὶ χορίον* und denkt unter *ἄξων* die im Bereich der Bären liegende Weltachse (Pap. Par. 681), unter *χορεῖον* den Reigenplatz der Sterne. — Den Rest des Verses hat L richtig hergestellt; *φωτ ανεμων παγερ-* (oder *πατερ*) *αρκτων* GH, *παγεράρκτων* vH. Daß die *ἄρκτοι* aus der Masse der *τείρεα* noch einmal herausgehoben werden, ist bei der Wichtigkeit dieser Sternbilder begreiflich. Der Zauber kennt den großen Bären als *ἀστέρων ὑπερτάτη*, Pap. Par. 1302. Und ebenda 700 wird die Bewegung des

Bärengestirns als Beweis für die Macht des weltenlenkenden Sonnengottes Mithras angeführt, s. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 72. — *παγερὰ φῶτα* kommen den am nördlichen Pol stehenden Bildern zu: *gelidas arctos* sagt Ovid Met. IV 625, weitere Belege bei Gundel a. O. S. 168. — V. 32 *ἧς τε κ]αὶ* L, auf *φρήν* bezogen. Aber es folgt eine zweite Anrufung des Phre, der bereits V. 27 genannt war. *ἐγκράτεια* ist entweder 'Enthaltsamkeit' oder 'Herrschaft'. Bei der ersten Bedeutung wäre zu konstruieren: 'Phren (gleich *Νοῦς*), der du durch die Enthaltsamkeit mir lieber bist als alle', bei der zweiten: 'Phren, der du durch die Herrschaft über alle (Götter) mir der liebste bist'. Ich halte die letztere Auffassung für die wahrscheinlichere, da es dem Zauberer fast immer auf die physische Macht des angerufenen Gottes ankommt. Zu dem Komparativ vgl. Od. VIII 221 *τῶν δ' ἄλλων ἐμέ φημι πολὺ προφερέστερον εἶναι.* Da Phre Himmelsgott ist, wird auch V. 31 auf ihn zu beziehen sein. — V. 33 *ἵλατέ] τ'* L, nach GH fehlen zu Beginn sechs Buchstaben. Da die folgenden Worte wieder *ἐπικλήσεις* eines Sonnengottes sind, verbinde ich auch diesen Vers mit Phre. *ὦ μέγας* soll nur ungefähr zeigen, was dagestanden haben kann. — *Ὡριεῦ* wohl eine Ableitung von *Ὧρος*, dem ägyptischen Gotte. Er ist Sohn des Phre und wie dieser ein *deus solaris* (G. Meyer bei Roscher I 2744). Auch der griechische Zauber hat das bewahrt, Pap. Par. 988 *ἐπικαλοῦμαί σε . . . Ὧρον . . . τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα.* Das lange *ι* in *Ὡριεῦ* ist wieder ungewöhnlich, aber nicht ohne Parallele; Kaibel, *Epigr.* 120, 3 *ὀγδοήκοντα δύσιν ἔτεσιν.* — *φάσιε* setze ich gleich *φαύσιε*, zu *φαῦσις* 'Lichtglanz', einem Lieblingswort der Septuaginta. Der Schwund des *υ* hat nichts Auffälliges, s. Mayser S. 114. — *σισυωρ* P. Ebenso absolut wie hier ist *συσσείων* gesetzt Pap. Par. 1039 *ὁ συυσείων ὁ βροντάζων*: dort wie hier wird das Erschüttern (des Weltalls) dem höchsten Gott zugeschrieben. Das ist Pap. Par. 1323 der Sonnengott: *ὁ σείσας καὶ σείων τὴν οἰκου-*

μένην ... καὶ καθ' ἡμέραν ἐξαίρων τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου. — V. 34 καὶ γε]νεὰ καὶ ἀπῆ βιοτά L. γενεὰ ist hier 'die Erzeugung', wie bei Oppian Hal. I 479 γενεῆς κεχρημένοι ἠδὲ τόκοιο. Der Sonnengott ist Quell alles Lebens, s. Hymn. orph. VIII 11 φερέσβιε, 18 ζωῆς φῶς. Weitere Belege findet man bei Roscher I 2021f. Aber Helios ist nicht nur Erzeuger, sondern auch Vernichter des Lebens, Pap. Par. 1958 ἥλιε χρυσοκόμα ... γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις. Also wird in απηβιοτα der Begriff des Sterbens liegen, mit γενεά ähnlich gepaart wie V. 35 χθονία καὶ οὐρανία. Auch ἀπηβιοτά ist in der normalen Sprache nicht denkbar, aber in solchem Text scheint es mir nicht unmöglich. Von βιοτά, 'Leben', ist unter dem Einfluß von ἀπεβίουν ein ἀπεβιοτά gebildet, mit verschlepptem Augment wie in ἀνήλωμα (Mayser S. 345f.); dann ist dieses Augment unter dem Zwang des Verses gedehnt; ich erinnere an epische Formen wie ὀλιγηπελέων, θαλαμηπόλος, auch φθορηγενής Pap. Par. 2865. — καλλιαιχα GH; auch der letzte Buchstabe ist unsicher; die Photographie scheint die untere Hälfte von εσ zu zeigen. Das führte mich auf καλλιαιθές, ein ἅπαξ λεγόμενον, das aber neben αἴθω αἶθος ebenso möglich ist wie καλλιφεγγές neben φέγγω, φέγγος. — V. 35 χαίρω ἔω]ς Χθονίᾳ καὶ Οὐρανίᾳ L. Für die Herstellung des Schlusses war maßgebend, daß die vier Einzelheiten, die sich aus dem erhaltenen Rest gewinnen lassen, in ihrer Gesamtheit nur auf Isis passen. Sie ist Göttin der Unterwelt (Drexler bei Roscher II 462ff.) und des Himmels (ebenda 433), sie heilt die Kranken durch Träume, die sie sendet (ebenda 522; Deubner, *De incubatione* 96f.), und sie ist Göttin des Hundssternes (Drexler 434). — Der Vokativ Ἶσις ist belegt Pap. Mus. Brit. 121 (Wessely, Denkschr. XLII) 510 κυρία Ἶσις Νέμεσις Ἀδράστεια πολυώνυμε πολύμορφε. — οὐρανίην χθονίην τε nennt Hymn. orph. I 2 die Hekate, die vielfach der Isis gleich ist (Drexler 468). Im folgenden steht je ein Zeichen für die unterirdische und für die himmlische

Macht der Isis. Zuerst für die chthonische. *ονειρω* GH, *Ὀνείρῳ* L. Mir scheint nach der Photographie hinter *ω* noch ein Buchstabe gestanden zu haben. Sonst wäre etwa *ὀνείρῳ ἐντέλλεις* zu schreiben. Die *ὄνειροι* hausen *primis in faucibus Orci*, Verg. Aen. VI 282 und dazu Nordens Kommentar. Den Orphikern ist Nyx die *μήτηρ ὀνείρων*, Hymn. III 5. — V. 36 hört P mit *σειριο* auf. Da der Hymnus wohl kaum im Zustand der Aeneis auf uns gekommen ist, wird späterer Verlust der zweiten Vershälfte anzunehmen sein. *Τῶν ἄστρων τὸν σείριον Ἴσιδος νομίζουσιν* sagt Plutarch de Is. et Os. 38, p. 365f; die Ergänzung des Verbums stammt aus Xen. Mem. IV 3, 4 (*οἱ θεοὶ*) *ἄστρα ἐν τῇ νυκτὶ ἀνέφηναν*. Doch sind auch andere Ergänzungen denkbar, z. B. *σείριος ἢ θνητοῖς ἀνατέλλεις*, nach der Isis-Inschrift von Ios (Wessely *Zu den griech. Papyri des Louvre*, Jahresber. des Staatsgymn. Hernals 1888/89, S. 7) *ἐγώ εἰμι ο . ο .* (etwa *εἰμ' ἡ ὁμοῦ*) *κυνὸς ἄστρῳ ἐπ[ι]τελοῦσα* (l. *ἐπιτέλλουσα*).

Der dritte Teil der Interpolation, V. 37—42, ist wieder ganz homerisch. Die Ergänzungen stammen alle von GH; nur V. 37 bieten sie *τοιάδ]ε*, mir schien *τάδε* schärfer und darum besser. Aus Ilias und Odyssee stammen folgende Versteile: V. 38 aus Il. XV 412 *εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης*, V. 39 aus Il. XI 741 *ἢ τόσα φάρμακα ἤδη, ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών*, V. 40 aus Od. X 513 *ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσι Κωκυτός θ'*, alles bemerkt von GH und L. — Fraglich könnte sein, ob V. 37 *ηισα* (so P) als *ἤεισα* (Callim. ep. 21, 4) oder *ἤυσα* aufzufassen ist. Aber es ist wohl das wieder aufgenommene *ηὔδων* aus V. 13. — V. 40 schlägt Deubner *ἦλθεν δή* als Ergänzung vor. — V. 42 *ἀμ[φι]παρ-ιστατο* GH, gebessert von L. — Sachlich ist zu V. 38 zu bemerken, daß die Odyssee am Ende von B. X nichts über dergleichen Ratschläge der Kirke berichtet. — V. 40 *μέγα κῦμα Ἀχέροντος* erinnert an *ἱερὴ ἵς Τηλεμάχοιο*, ist aber eine wesentlich kühnere Umschreibung. — *λεοντομάχος* eine An-

spielung auf sonst nicht bekannte Sagen. Nur um die Richtung zu zeigen, in der wir zu suchen haben, erinnere ich an Natalis Comes *Mythol.* III 1 (S. 193 der Frankfurter Ausgabe von 1588). Danach hatte Acheron die Giganten im Kampf gegen die Götter mit Wasser erquickt; es mochte eine Version gegeben haben, daß er überhaupt auf seiten der Giganten gekämpft hatte. An diesem Kampfe hatte Dionysos in Löwengestalt teilgenommen, s. Hor. c. II 19, 23 Kießling-Heinze, wo das Vasenbild *Journ. Hell. Stud.* XIV 1894, S. 117, hinzuzufügen ist. — V. 41 *Λήθη* ist nachhomerisch, besonders orphisch, s. A. Dieterich, Nekyia S. 90. Vielleicht ist überhaupt die Aufzählung der Hadesströme von einer orphischen Nekyia beeinflußt. Über die *Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις* s. Dieterich a. O. S. 128, E. Norden, Aeneis Buch VI, S. 5, Abel Orphica frg. 153—158. Die Form der Einkleidung war wohl, daß Orpheus von seiner Wanderung durch die Unterwelt erzählte; man versteht die kühne Periphrase des Acheron in V. 40 besser, wenn der Vers einer älteren Fassung *εἶδον δὲ μέγα κῦμα λεοντομάχου Ἀχέροντος* nachgebildet ist. — V. 41 *Πολυφλεγέθων* von Höfer bei Roscher III 2713 als Steigerung von *Φλεγέθων* erklärt. Diese Form, die wohl früh von dem stärkeren *Πυριφλεγέθων* verdrängt wurde, und die Betonung, daß dieser Fluß der größte ist, muten gleichfalls wie Reste älterer Anschauungen an. — Mit V. 43 setzt die Vulgata Homers wieder ein.

Drei Bestandteile, den mittleren nach Sprache und Inhalt von den übrigen abweichend, haben wir an dieser Interpolation unterschieden. Wir fragen nun nach dem Verhältnis der Teile untereinander. Zunächst fällt der Schluß des ersten Abschnittes auf, V. 20 *τοίη γὰρ ἀρίστη ἦν ἑπαοιδή.* Den wird man, wie man ihn auch deutet, ungezwungen nur auf die V. 15—20 beziehen können. Auf V. 22—36 gewendet, die etwas ganz Neues bringen, hätte es heißen müssen *τοίη δέ.* Aber was soll eine solche abschließende Formel in der Mitte der Beschwörung? Ferner versteht man, wenn man den

Papyrus liest, gar nicht, warum in V. 40ff. die Hadesströme hinzudrängen. Diese Anstöße verschwinden, wenn man zunächst einmal die Verse 22—36 beiseite läßt. Dann fügen sich V. 20 und 37 lückenlos zusammen; der Exorzismus endet mit V. 20 durchaus sinngemäß, und in V. 40 drängen die Höllenströme herzu, weil sie als *ποταμοί* in V. 15 gerufen sind: Odysseus zeigt, daß die beste aller Beschwörungen auch sofort gewirkt hat. Freilich erwartet man, daß auch Gaia und die Straf-dämonen (V. 15f.) erscheinen, um dem Odysseus zu helfen. Aber das wird nicht gesagt, sei es, daß des Interpolators Poesie nicht reichte, oder daß diese Verse bei der Schluß-redaktion weggefallen sind.

Es ergibt sich hieraus, daß diese Stelle der Odyssee zunächst einmal den Einschub der Verse 13—20 plus 37—42 erfahren hat. Zu welcher Zeit das geschah, wird sich genau nicht mehr sagen lassen. Daß im wesentlichen homerische Versteile und homerische Freiheiten des Metrums in An-wendung kommen, daß späterer Zauberglaube und Synkretismus unbekannt ist, läßt wohl noch auf vorchristliche Zeit schließen. Und in diese ältere Interpolation ist später eine zweite gesetzt worden, ein synkretistischer *ὕμνος κλητικός* von 15 Versen. Diese Anrufung ist nicht für die Homerstelle neu gedichtet, sondern es ist ein fertiger Zaubersang unverändert übernommen worden. Das wird bewiesen durch den Umstand, daß sich in jenen 15 Versen auch nicht ein Wort findet, welches auf Odysseus und seine Nekyomantie Bezug nähme. Auffällig ist dabei, daß die Götter gerufen werden, ohne daß ausdrücklich gesagt wird, zu welchem Zweck sie kommen sollen; V. 25 *κρηήνατε τήνδ' ἐπαοιδήν* genügt nicht. Diese Unbestimmtheit erklärt sich entweder daraus, daß der Interpolator den Schluß wegließ, weil er ihm zu der Homerischen Nekyia nicht paßte — oder aber, der Hymnus war so, wie er hier steht, voll-ständig, und es stand im Belieben des Magus, für jede einzelne Verwendung einen besonderen Schluß hinzuzufügen. Allerdings

war dieser Hymnus ursprünglich gleichfalls für Anwendung bei chthonischem Zauber komponiert: die angerufenen Numina, mit Ausnahme der überall gültigen Zauberworte, haben sämtlich Beziehungen zur Unterwelt, wie das im Kommentar hervorgehoben wurde.

Für die Entstehungszeit dieses magischen Hymnus haben wir als untere Grenze die Schriftstellerei des Africanus, also den Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. Und allzuweit möchte man sich von diesem Terminus nicht entfernen. Die Mischung verschiedenartiger religiöser Vorstellungen ist schon weit gediehen. Griechisch sind von den angerufenen Göttern der chthonische Zeus, Chthon selbst, der Titan Helios und Hekate; ägyptisch Osiris, (Isis), Anubis, Phthah, Phre, Nephtho, also meist Angehörige des Osirispantheons; hebräisch Iaa, rein magisch Ablanatho (und Abraxas). Dabei wird zwischen den einzelnen Göttern nicht mehr scharf geschieden, vielmehr neigen die männlichen Gottheiten dazu, sich in dem einen allmächtigen König Helios zu einigen, der zugleich Beherrscher der Unterwelt ist: Osiris, Zeus chthonios, Helios, Iaa, Phthah, Phre. Das weist in die Zeit desjenigen Synkretismus, der den allgemeinen Sonnenmonotheismus des ausgehenden Altertums anbahnte (A. Dieterich, Abraxas S. 55). Rechnet man dazu, daß die Prosodie der Verse Eigentümlichkeiten der Kaiserzeit aufweist (so in V. 29), so wird man als Entstehungszeit jenes Hymnus das 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. annehmen. Und gerade diese Saecula haben uns noch weitere Beispiele daktylischer Anrufungen längerer Götterreihen überliefert. Am nächsten steht der Homerinterpolation ein Stück römisches Epos, Lukans Pharsalia VI 695ff., das auch die Unterweltsgötter zu einer Nekromantie in Bewegung setzt:

Eumenides Stygiumque nefas Poenaeque nocentum
et Chaos innumeros avidum confundere mundos . . .
Persephone nostraeque Hecatae pars ultima . . .
exaudite preces.

Daß Lukan gerade in diesen Partien von ähnlichen Hymnen der Zauberpapyri abhängig ist, hat L. Fahz vermutet *De poet. Rom. doctr. mag.*, Rel. gesch. Vers. Vorarb. II 167, der besonders auf Pap. Par. 1459 ff. hinweist, gleichfalls eine Totenbeschwörung: *Χάος ἀρχέγονον, Ἔρεβος, φρικτὸν Στυγὸς ὕδωρ, νάματα Λήθης, Ἀχερουσία τε λίμνη Ἅιδου, Ἑκάτη καὶ Πλουτεῦ ... ἄνοιξον κλειδοῦχέ τε Ἄνουβι φύλαξ.* Der daktylische Tonfall beweist, daß hier ein älterer hexametrischer Hymnus in Prosa umgesetzt ist: dieser hatte mit der Homerinterpolation manches gemeinsam, so den Wächter Anubis.

Auffällig ist noch, daß von diesem Pseudohomer Phre zweimal angerufen wird, V. 27 und 32. Ich möchte diese Härte dem Verfasser des Hymnus selbst zuschreiben, zumal *προφερέστερε* in V. 32 die Begründung dafür zu enthalten scheint: Phre wird nachdrücklich zweimal gerufen, weil er mächtiger ist als die anderen. Das mußte bemerkt werden, weil Africanus im folgenden (Z. 62 P) sagt, der neue Text finde sich in einer Handschrift zu Rom nur bis zur 13. Zeile. Dabei hat er sicher nicht vom Anfang des Zitats gerechnet: denn dann hätte in der römischen Handschrift fast nichts gestanden, was von der Vulgata abwich, was also der Erwähnung wert war. Es muß vielmehr vom Beginn der eigentlichen Interpolation, d. h. von V. 15 an, gezählt werden. Dann fehlten also im römischen Exemplar V. 29—42. Dies Fehlen könnte man geneigt sein so zu erklären, daß die zweite Interpolation ursprünglich bis V. 28 ging und V. 29 ff. erst durch einen dritten Fälscher hinzugefügt wurden: dann wären die zwei Anrufungen des Phre verschiedenen Ursprungs. Aber dagegen spricht die Gleichförmigkeit der Anschauung und des Ausdrucks in der ersten und der zweiten Hälfte des Hymnus; der römische Schreiber wird aus irgendwelchem Grunde jene Verse fortgelassen haben, obwohl sie in seiner Vorlage standen.

Außer in Rom hatte Africanus dies Erzeugnis nachhomerischer Deisidaimonie noch in zwei Odysseerollen ge-

funden, zu Jerusalem und zu Nysa in Karien (Z. 59ff. P). Man könnte auf Nysa als Ausgangsort raten, veranlaßt durch *Καρείη* V. 29. Jedoch wird Hekate so wohl gerade außerhalb Kariens geheißen haben, und H. Weil hat wegen des starken ägyptischen Einschlages an Alexandria als Entstehungsort gedacht (*Journ. des Sav.* 1904, S. 108); in Alexandria thronte auch der *εὐπλόκαμος Ζεὺς καταχθόνιος* (V. 24). Jedenfalls liegen die Orte, an denen schon zur Zeit des Africanus sich die verfälschten Exemplare befanden, sehr weit auseinander; so mag auch sonst bei religiösen und abergläubischen Dingen die Übertragung über große Räume hinweg erfolgt sein. Der Zweck, den die Interpolatoren erreichen wollten, war offenbar, Homer, den Gewährsmann für alle Dinge, zum Auctor auch der schwarzen Kunst zu stempeln; welches Ansehen mußte ein Zaubersang gewinnen, der nachweislich bereits von Odysseus zu erfolgreicher Totenbeschwörung verwendet war! Und deutlich spiegeln sich in den beiden Stufen der Interpolation die beiden Arten des griechischen Zaubers wider: die ältere nationale und die internationale der späteren Zeit.

II

Ein neuer Zauberring

Derselbe Anubis, der in der Homerinterpolation V. 22 angerufen wird, erscheint im Bilde auf einem antiken Bronzering unbekannter Herkunft. Dieser befindet sich heute im Königlichen Museum zu Berlin und wurde mir von dort aus mit dem Pergamenischen Zaubergerät zur Veröffentlichung zugesandt. Die Erhaltung des Stückes (Abb. 1) ist vortrefflich. Die ovale Platte ist 0,02 m hoch, 0,015 m breit, 0,002 m dick; der Reif hat 0,02 m Durch-

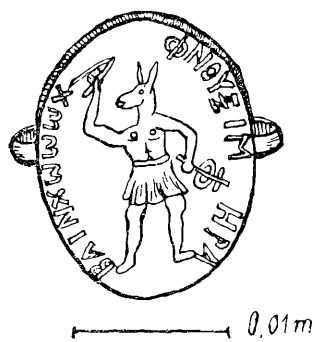


Fig. 1

messer bei einer Dicke von 0,003 m und paßt an den Ringfinger eines Mannes. Die Zeichnung der Platte ist tief eingeschnitten; ein Versuch, mit dem Ringe zu siegeln, gelang. Dargestellt ist ein Dämon mit dem Kopfe eines Schakals; seine Bekleidung besteht in dem ägyptischen Lendenschurz (Weiß, Kostümkunde I S. 35, Fig. 20), das rechte Bein ist zur Seite gestellt, als ob der Gott im Schreiten begriffen sei. In der erhobenen Rechten trägt er eine Geißel, in der gesenkten Linken den Schlangenstab. Beigeschrieben ist rechts *BAINXΩΩΩX*, links *ΦNOYΞIMHPA*.

Die Deutung dieses Wesens auf Anubis ist gesichert durch den Schakalkopf: der ist dem ägyptischen Herrn der Toten eigentümlich. 'Offenbar dachten sich die Ägypter die Schakale, welche die Grabbauten draußen am Rand der Wüste umschwärmen, deren dumpfes Geheul die Nacht durchdringt, als Inkarnationen der Gottheit, welche das Grab bewacht' (Ed. Meyer bei Roscher I 386). Die Macht, die Anubis über Grab und Totenseele hat, wird auch sonst durch das Attribut der Geißel angedeutet (Pietschmann bei Pauly-Wissowa unter Anubis). Da er die Totenseele in die Unterwelt geleitet, war für den Synkretismus die Gleichsetzung von Anubis und Hermes gegeben (Drexler bei Roscher I 2300 ff.). Daß wir auch auf dem Ring einen Hermanubis haben, beweist das Kerykeion. Für das Vorkommen des Anubis im spätgriechischen Zauber sei verwiesen auf das oben S. 6 zitierte *ἀνάβηθι Ἄνουβι*: da ist er, wie das *ἀνα-* beweist, in der Unterwelt gedacht; darum auch seine Anrufung in der Totenbeschwörung oben S. 3 V. 22. Sonst nennen den Gott von Zauberpapyri der Pap. Leid. J 384 VI 17 *Ἰησοῦς Ἄνου[βις*: beide fahren nieder zu den Toten und kehren von dort wieder zum Himmel; Pap. Mus. Brit. 121 hat 339 *κύριε Ἄνουβι*, 557 *τὸν Ἄνουβιν τὸν πάντων θεῶν ὑπηρέτην*. Am häufigsten erscheint Hermanubis auf Gemmen (Drexler S. 2312); ein Gemmentypus ist es wohl auch, den wir als Vorlage für das Bild des Ringes anzusetzen haben.

Von den beigeschriebenen Zauberformeln entzieht sich ξιμηρα der Deutung. *Φνου* klingt ägyptisch und erscheint häufiger als erster Bestandteil eines geheimnisvollen Götternamens: Pap. Mus. Brit. 123 (Wessely Denkschr. XLII 11 *Φνουνοβοη*, Def. tab. Att. S. 51 Nr. 12 *Φνουκενταβαωθ*); es erinnert an kopt. *φνουν* 'der Abgrund', Goodwin bei Kenyon zu Pap. Anast. 243. *Βαινχωωωχ* endlich ist einer der häufigsten Dämonennamen, die der Zauber kennt, s. Wessely Denkschr. XLII S. 62. Auch die Pistis Sophia verwendet ihn, § 361. Eine verfehlte Deutung steht bei Kopp *Palaeogr. crit.* IV 168 f.; vielleicht liegt auch hier Ägyptisches zugrunde: Horapollo sagt Hierogl. I 7 *ἐστὶ γὰρ τὸ μὲν βάϊ ψυχή.*

Über Zauberringe habe ich ausführlich gesprochen in dem Antiken Zaubergerät aus Pergamon S. 42 f.; das magische Rund des Reifes und die Bronze, beide haben die Macht, den Träger vor der Nachstellung böser Geister zu schützen. Mit dem Bild des Ringes ist auch das Urbild in der Macht des Besitzers: wer diesen Hermanubis trug, dem standen die Kräfte des Herrn der Unterwelt zu Dienst, und sie begannen zu wirken, sobald die zugeschriebene Formel ausgesprochen wurde. Und wie des Anubis Gewalt die Totenseelen zur Nekromantie willig macht (Pap. Par. 1467 *Ἄνουβι φύλαξ, ἀναπέμψατέ μοι τῶν νεκύων τούτων εἴδωλα*), so mochte es für einen Deisidaimon die Wirksamkeit der pseudo-homerischen Klesis steigern, wenn er bei ihrer Anwendung einen Ring wie diesen am Finger trug.

III

Ephydrias

Nicht nur Metalle, wie die Bronze, sondern auch die einzelnen Arten der Steine sind nach verbreitetem Volksglauben mit besonderen Kräften begabt. So hat man denn auch sie mit magischen Bildern und Zeichen versehen und sie getragen, um Schaden von sich abzuwehren und Segen für sich zu erzwingen. Ein großer Teil der geschnittenen Steine des Alter-

tums ist daher zugleich Amulett. Die wichtigsten Veröffentlichungen solcher Phylakteria sind verzeichnet bei A. Furtwängler, Die antiken Gemmen III S. 363, und Gerh. Kropatscheck *De amuletorum apud antiquos usu*, Diss. Greifswald 1907 S. 28.

Nicht alle Gemmen, die ein Götterbild tragen, sind als Denkmäler des Aberglaubens anzusprechen: es kann auch eine künstlerische Neigung oder abgeklärte religiöse Verehrung bestimmend gewirkt haben. Aber wenn das Götterbild nicht rein erscheint, sondern von allerhand unschönem Beiwerk, eigenartigen Symbolen oder sonderbaren Zeichen umgeben wird, ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß wir es mit einem Talisman für Abergläubische zu tun haben. Dieser Art ist die Gemme, die ich hier besprechen möchte. Sie befindet sich im Besitz des Herrn Edwin Odgers in Oxford, der mir gütigst einen Siegelabdruck zusandte; nach diesem ist die Zeichnung (Abb. 2) angefertigt. Die Abmessungen des Ovals sind 0,011 m für die kleine, 0,018 m für die große Achse; die Ränder des Steines weisen Spuren der Feile auf, die ihn bearbeitet hat, als er zum Ring gefaßt wurde. Die Darstellung ist symmetrisch um die Mittelfigur gruppiert; von oben nach unten gesehen je ein mir undeutbares Zeichen, ein stehender Vogel, eine mehrfach gebrochene Linie, und ein Vogel oder Insekt mit ausgebreiteten Flügeln. Die Mitte nimmt ein bauchiges Gefäß mit zwei Henkeln ein; mit griechischem Namen könnte man es Hydria nennen. Aus dem Hals des Gefäßes erhebt sich der Rumpf eines Mannes mit Tierkopf; auf den Stäben, die er in den Händen trägt, sind Zickzacklinien erkennbar. Für Ähren, an die man zunächst denkt, sind die Gegenstände zu groß, es werden wohl Palmenzweige sein.

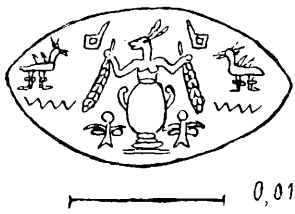


Fig. 2

Die Deutung des Ganzen hängt ab von der Deutung des Tierhauptes. Einem Schakal, wie auf Abb. 1, scheint es nicht

zu gehören; die langen Ohren deuten vielmehr auf eine Art Esel. Das paßt nur zu dem ägyptischen Gott Typhon-Seth, der menschengestaltig mit einem solchen Kopf dargestellt wurde (s. meine Sethianischen Verfluchungstafeln S. 86 ff.). Die griechischen Autoren nennen das Tier, um das es sich handelt, geradezu einen ὄνος, aber man wußte bereits früher, daß es nicht eigentlich ein Esel, sondern vielmehr ein diesem verwandter Vierfüßler gewesen sei. Neuerdings hat nun A. Wiedemann diesen zoologisch näher bestimmt, und zwar als Okapi (bei G. Krause, Das Okapi, Westermanns Monatshefte XLVIII 1904 S. 468). Ein Okapi ist es auch, das hier aus dem Kruge auftaucht.

Wenn aber die Gemme den ägyptischen Gott Seth zeigt, so werden wir, da diesmal keine griechische Beischrift den Synkretismus verrät, ihre Entstehung zunächst in einem rein ägyptischen Vorstellungskreis zu suchen haben. Das erschwert die Deutung der übrigen Bilder. Wir wissen nicht, sind es Dämonen und Göttersymbole, oder sind es hieroglyphische Lautzeichen. Was bedeutet z. B. der mehrfach gebrochene Strich? Ist es eine undeutlich dargestellte Schlange, ist es ein Abbild des fließenden Wassers, oder die Hieroglyphe für *n*? Je nachdem man sich entscheidet, wird die Deutung verschieden ausfallen. Und die Entscheidung treffen darf allein, wer mit ägyptischer Bilderschrift vertraut ist.

So ist denn zunächst nur zu sagen, daß diese Gemme ein Amulett ist, auf dem ein Verehrer des Seth das Bild seines Schutzgottes und allerhand auf dessen Kult bezügliche Zeichen anbringen ließ; die Palmen wird er ihm wohl in die Hände gegeben haben, weil sie das Symbol des Sieges sind und so die Allmacht des Gottes verkünden. Und doch führt uns auch dieses Bild in der Erkenntnis antiker Deisidaimonie ein Schrittchen vorwärts. Typhon-Seth ist der Gott, in dessen Namen im fünften Jahrhundert n. Chr. die griechischen Bleitafeln von der Via Appia ihren Fluchzauber vollziehen. In ihrem Text

wird nun angerufen ein θεὸς Ἐφυδρίας. Der ist dort mit Seth nicht identisch (Seth. Verfl. Taf. S. 86), und zwar deshalb, weil er zu den Dämonen gehört, die dem Seth unterstehen, in seinem Namen beschworen werden, so z. B. Taf. 17, 5 ὑμῖς δέε Φρυγια (l. Ἐφυδρία) . . ἀξιῶ ὑμᾶς κατὰ τοῦ ὑπὸ τὴν Ἀνάγκην (Seth). Gedeutet hatte ich dort S. 82 den Ἐφυδρίας als 'Herrn des Wassers' nach Analogie der Νύμφαι ἐφυδριάδες (Anth. gr. IX 327, 329) und hinzugefügt 'oder ist ἐφ' ὑδρίᾳ ein ähnliches Beiwort wie ὁ ἐπὶ τοῦ λωτοῦ καθήμενος . . . ? Auf einem Gegenstand, der bei einiger Phantasie für eine Hydria gehalten werden kann, steht ein eselsköpfiger Gott auf der Zeichnung eines Steines bei Matter *Hist. du Gnost. pl.* II C 3'. Ich hätte schon damals hierher stellen sollen, was erst S. 103 bemerkt wird, daß auch der Untersatz Seth. Taf. Nr. 49, auf dem das Eselhaupt des Seth gezeichnet ist, wohl ein Krug sein soll. Aber einen Entscheid für die richtige Etymologie von Ephydrias und einen Beleg dafür, daß auch Seth als ὁ ἐφ' ὑδρίας gefaßt worden ist, gibt erst diese Gemme. Allerdings, ob Seth in dieser Eigenschaft etwa ein Herr der Gewässer sein soll, so daß ὁ ἐφ' ὑδρίας als die einfachste bildliche Darstellung für ὁ ἐπὶ τοῦ ὕδατος (s. Plut. Pyrr. 5 ὁ ἐπὶ τοῦ οἴνου) aufzufassen wäre, oder ob der Hydria eine andere Bedeutung zukommt, muß auch jetzt noch unentschieden bleiben.

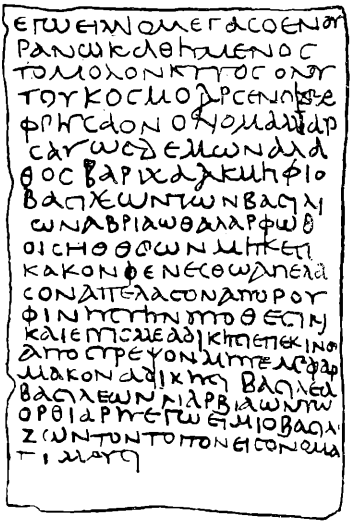
IV

Silbertäfelchen aus Amisos

Vor einigen Jahren wurde in einem Grab bei Amisos ein kleines Bronzefutteral gefunden, das im Inneren ein zusammengerolltes Silbertäfelchen barg. Diese Rolle wurde aus dem Kunsthandel für das Brüsseler Museum erworben und mir von Franz Cumont freundlichst zum Kopieren und Veröffentlichen zugesandt.

Das Silberblatt (Abb. 3) ist in aufgerolltem Zustand 0,045 m lang und 0,067 m hoch. Nur der Rand ist an einigen Stellen

eingerissen, sonst ist die Erhaltung gut. Die Buchstaben lassen sich fast alle sicher lesen; sie sind in das dünne Blech so scharf geritzt, daß man ihre Form auch auf der Rückseite erkennen und so die Lesung kontrollieren kann. Der Text lautet:



0,01 m

Fig. 3

Ἐγώ εἰμι ὁ μέγας ὁ ἐν οὐ-
ρανῷ καθήμενος,
τὸ μολὸν κύτος ὅλου
τοῦ κόσμο(υ) Ἀρσενο[νεο-
φρις σαον ὄνομα Μιαρ-
σαν ως δ(αί)μων αλα-
θος Βαριχαα Κμῆφι ὁ
βασιλε(ύ)ων τῶν βασιλ(ε)ι-
ῶν Ἀβριαὼθ Ἀλαρφώθ
οι Σὴθ θεων· μηκέτι
κακὸν φ(αι)νέσθω· ἀπέλα-
σον ἀπέλασον ἀπὸ Ῥου-
φίνης τὴν ὑπόθεσιν·
καὶ εἴ τίς με ἀδικήσ(ει), ἐπ'
ἐκ(εῖ)νον
ἀπόστρεψον· μήτε με φάρ-
μακον ἀδικήσ(η)· βασιλέα
βασιλέων Ἀβριάων τω
Ορθιαρη· ἐγώ εἰμι ὁ βασιλί-
ζων τὸν τόπον εἰς ὀνόμα-
τι Μοϋσ(ῆ).

Z. 4 Ende ist korrigiert, es scheint *NEO* auf *ZM* zu stehen. — Z. 5 Anfang kann *ΦΡΙΣ* oder *ΦΡΗ* sein. Der dritte Buchstabe vor dem Ende ist *I* oder *Ξ*, oder *I* mit irgendwelcher Korrektur. — Z. 7 nach *ΚΜΗΦΙ* steht nicht Punkt, sondern ein kleingeratenes *O*. — Z. 10 *ΘΕΩΝ* oder *ΘΟΩΝ*. — Z. 14. Der Strich über dem letzten *O* ist Abkürzung, wohl wie in den Handschriften für *ON*. — Z. 18. Das letzte *I* ist undeutlich, ebenso das erste *I* in Z. 20.

Das Täfelchen ist eines der zahlreichen metallenen *πέταλα*, wie sie als Amulett getragen und ins Grab mitgegeben wurden. Auch das Silber hat seine geheimen magischen Kräfte (s.

A. Rieß bei Pauly-Wissowa I 51), ebenso wie die geistervertreibende Bronze, die hier als Hülle diente (s. oben S. 21). Überhaupt sind solche Phylakteria häufig in kleinen metallenen Röhren getragen worden; das Goldamulett von Gellep stak in einer Goldhülse, s. M. Siebourg, Bonner Jb. CIII 1898 S. 125. In diesem Aufsatz Siebourgs werden auch die bis vor zehn Jahren bekannten Silbertäfelchen aufgezählt, S. 135 ff.; mehrere sind noch unediert, so ein in meinem Besitz befindliches, das aus Syrien stammt und mit einer semitischen Schrift bedeckt ist. Von edierten kommt dem Brüsseler Amulett am nächsten die Silbertafel von Badenweiler (Kraus, Christl. Inschr. des Rheinlandes I Nr. 13, bei Siebourg erwähnt als Nr. 6): . . *Ια ια ια Σαβαωθ [Ἀδωναϊ Ἀβ]λαναθαναλβα Ἀκρα[μαχαμαρι Σ]εμεσιλαμ Σεσενγεμ[βαρφαρα]νγης Ιο ιο ιο σερουατε [Λουκιολο]υμ κουεμ πεπειριτ Λειβ[ια ματερ] αβ ομνι περεκουλω κτλ.* Die Zauberpapyri geben mehrfach Anweisungen, wie derartige Talismane anzufertigen sind. Auch solche Stellen sind für die Erklärung des hier vorliegenden Textes wertvoll; gesammelt sind sie zuletzt von Kropatscheck S. 26.

Z. 1—10 geben einen zusammenhängenden Zauberspruch, aufgereiht an den Worten *ἐγώ εἰμι*. Das ist eine weit verbreitete Art der Beschwörung: der Magus setzt sich dem Gotte gleich, in dessen Namen er den Zauber vollzieht. 'Den Namen kennen heißt den Gott haben, ihn erzwingen, jeder, der den Namen besitzt, verfügt mit ihm über die Kraft seines Trägers, er kann dann sagen: *Ich bin . . .*' (A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 112). Dies *ἐγώ εἰμι* der gesprochenen Zauberformel ist dann auch zur Aufschrift lebloser Stoffe geworden, ohne durch diese eigentümliche Übertragung an seiner Zauberkraft zu verlieren. Auf der Silbertafel vertritt es die Macht des genannten Gottes über alle bösen Geister und verhindert somit, daß diese sich dem Träger des Amuletts nahen. Daß alle Namen und Epitheta sich auf einen Gott beziehen sollen, zeigt die asyndetische Wiederkehr des Artikels ὁ . . τὸ . . ὁ. — Z. 1

μέγας ist das gewöhnliche Beiwort eines göttlichen Wesens zur Bezeichnung seiner Macht, s. die Indices von Wessely, Denkschr. XXXVI 184 f., XLII 89. Am ähnlichsten dieser Stelle ist Pap. Par. 1621 ἐπικαλοῦμαί σε τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ Ηιλανχυχ . . ὁ θεὸς ὁ μέγας Ὀρσενοφρη, auch dort in einem Segensspruch für ein φυλακτήριον. — Z. 2 zu καθήμενος vgl. Pap. Par. 2768 ὁ ἐπάνω καθήμενος Μιχαήλ, 1012 ὁ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κεφαλῆς καθήμενος, 1026 ὁ ἐντὸς τῶν ἑπτὰ πόλων καθήμενος. — Z. 3 μολόν ist auffällig. Einmal sind die Formen von ἔμολον für die Zauberpapyri fast nur in metrischen Partien statthaft (s. die Stellen bei Wessely XXXVI 186, XLII 90): wir müssen also annehmen, daß dies Stück einer metrischen Fassung entweder entnommen oder nachgebildet ist. Ferner heißt μολεῖν sonst 'gehen, kommen, zurückkehren', hier paßt nur die aus 'gehen' abzuleitende Bedeutung 'wandeln'. 'Der wandelnde Hohlraum des Weltalls': gemeint ist der von der Himmelskugel umschlossene Raum, in dem Sonne, Mond und Sterne ihre Bahn wandeln; s. Pap. Par. 1117 χαῖρε τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν . . . καὶ ἀπὸ γῆς τῆς ἐν μέσῳ κύτει τοῦ κόσμου ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου. In den Horoi des Asklepios heißt der Demiurg (XVI 8, Reitzenstein Poimandres 351) τὸ πᾶν ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος κύτος ζωοποιῶν. — Z. 4 ist hinter κοσμο wohl noch mehr als das υ der Endung ausgelassen; man vermißt ein Partizipium wie κατέχων, s. Pap. Anastasy 490 ἐγὼ γάρ εἰμι . . . κόσμου τὸ διάδημα παντὸς κατέχων. An und für sich wäre die pantheistische Auffassung von einem Gott, der das Weltall ist, möglich, aber hier verträgt sie sich nicht mit dem im Himmel thronenden, sehr persönlich gedachten Gott. — Auch im folgenden scheint der Schreiber, wohl aus Furcht, mit dem Raum nicht zu reichen, wiederholt Auslassungen begangen zu haben: da stehen vereinzelte griechische Worte, wo die Vorlage vollständige griechische Sätze geboten haben wird. So Z. 5 ὄνομα, 6 δ(αί)μων — hier ist vielleicht noch das Wort davor und dahinter griechisch —, Z. 10 θεῶν. Das Wort

hinter κοσμο Z. 4 darf man allerdings nicht als griechisch auffassen. Es ist der gräzisierte ägyptische Gottesname Osornophris, der an vielen Stellen der Zauberpapyri und auch der Defixionen (Audollent Nr. 22, 34 Ὄσους Οἰσωρνοφρις) vorkommt. Nach Drexler bei Roscher III 912 ff. unter Onnophris hat man darin den Osiris mit seinem Königsnamen Unnefer kombiniert zu erkennen. Hier ist Osiris nicht nur, wie oben S. 7 f., Sonnen- und Hadesgott, sondern, wie der Zeus der Griechen, Beherrscher der gesamten Welt: χρυσοστέφανος πολύσεμνος Ὄσειρις | αὐτὸς Ζεὺς Κρονίδης heißt er in dem Hymnus bei Kaibel *Epigr.* 1029. Im folgenden hebt sich Z. 7 aus undeutbaren ὀνόματα βάρβαρα heraus Κμῆφι ὁ βασιλε(ύ)ων τῶν βασιλ(ε)ιῶν. In βασιλε(ύ)ων ist das υ geschwunden, wie oben S. 12 V. 33 in φα(ύ)σιε. Man kann schwanken, ob man βασιλ(ε)ιῶν oder βασιλ(έ)ων zu lesen hat: für das erste spricht die leichtere Erklärbarkeit des lautlichen Vorgangs, für das letzte die größere Anschaulichkeit des Ausdrucks: unter dem König der Könige können wir uns eher etwas denken als unter dem König der Königreiche, s. auch Z. 16 βασιλέα βασιλέων und Pap. Parth. II 53 θεὲ θεῶν βασιλεῦ βασιλέων. Aber vielleicht ist auch hier wieder eine Lücke anzusetzen: τῶν βασιλειῶν (τῆς Αἰγύπτου). Kmephi ist ein anderer Name für den Chnum von Elephantine, s. Reitzenstein Poim. 132, 137 und Drexler bei Roscher II 1250 ff., wo auch die Amulette mit Chnums Bild zusammengestellt sind. Eine Defixion ruft an τὸν θεὸν τὸν ἐπὶ τῶν τειμωριῶν παντὸς ἐμψύχ[ου Ὀσι]ριαποκμηφ, s. meine *Antiken Fluchtafeln* (H. Lietzmanns kleine Texte 20) S. 15 zu Z. 7: wenn ich richtig ergänzt habe, so ist auch in jenen *dirae* Kmeph und Osiris zur Einheit verschmolzen. — Z. 9 Ἀβριαὼθ Ἀλαρφώθ sind zwei der zahlreichen hebräischen Namen auf -ωθ, nach dem Muster von Σαβαώθ gebildet; s. z. B. Blau, Das altjüdische Zauberwesen S. 105 und Pap. Par. 990 Ἀβραϊαὼθ τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα. — In Z. 10 erkennt man wieder, wie auf dem Bild der Ephydriasgemme, den ägyp-

tischen Gott Seth. Für seine Rolle im Zauber kann ich auf meine Sethianischen Verfluchungstafeln S. 90 ff. verweisen. Gewöhnlich beschwört man ihn, um anderen zu schaden. Aber wie hier wird er auch in dem Hymnus Pap. Par. 261 ff. als übelabwendender Gott gerufen; wenigstens heißt er dort 267 μισοπόνηρος.

Z. 10—16 offenbaren den eigentlichen Zweck des Amuletts: es soll apotropäisch wirken. Die dämonischen Mächte des Unglücks und der Krankheit, von Menschen gewollte Schädigung und Vergiftung soll es abhalten — wir sehen einmal, was der antike Mensch im Grund seines Herzens am stärksten fürchtete. Die Komposition der Formel ist nicht sehr geschickt. Es hätte heißen können ἐγώ εἰμι ὁ μέγας θεός. μηκέτι κακὸν φαινέσθω μήτε ὑπόθεσις κτλ. Oder es wäre möglich gewesen, im Namen jenes großen Gottes der Zauberkraft des Amuletts zu befehlen ἀπέλασον κακὸν καὶ ὑπόθεσιν καὶ ἀπόστρεψον ἀδικίαν καὶ φάρμακον. Statt dessen sind beide Ausdrucksweisen, die strenggenommen einander ausschließen, durcheinander gemengt: da offenbart sich wieder die von keiner Logik disziplinierte Syntax des kleinen Mannes. — Z. 11 κακόν erinnert an das pompeianische Hausamulett bei Kaibel *Epigr.* 1138 ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς | ἐνθάδε κατοικεῖ· μηδὲν εἰσίτω κακόν. — ἀπέλασον mit der im dringenden Ruf üblichen Doppelung, s. Nordens Kommentar zu Virgils Aeneis VI S. 136 und 461. — Z. 12. Rufina ist Bestellerin und Trägerin des Amuletts. Es ist Stil, daß der Name des Besitzers genannt wird, s. die oben zitierte Tafel von Badenweiler. Denn die beschworenen Götter müssen genau wissen, wem sie zu dienen haben; wird das Phylakterion etwa von einem Feind entwendet, so ist damit wenigstens verhütet, daß es dem fremden Dieb Schutz gewährt. — Z. 13 bei ὑπόθεσις denkt man zunächst an einen 'übeln Anschlag', s. Polyb. III 50, 6 τὴν τῶν ὑπεναντίων ἐπίνοιαν καὶ τὴν ὅλην ὑπόθεσιν. Aber das scheint mir neben ἀπέλασον nicht plastisch genug und paßt nicht zum Artikel τήν: ein für

Lebzeiten wirksames Amulett vertreibt alle derartigen Anschläge. Das einzige, was zu entsprechen scheint, ist die Hesychglosse *ὑποθέσεις· καταβολαί.* Denn *καταβολή* ist 'Fieberanfall', s. Demosth. Phil. III 29 *καταβολὴ πυρετοῦ ἢ ἄλλου τινὸς κακοῦ*: auf dem Täfelchen ist das *ἄλλο κακόν* bereits vorausgenommen. *Ἡ ὑπόθεσις* ist also ein persönlich gedachter Fieberdämon; auch in Rom genoß Febris als persönliche Göttin Verehrung (G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 197). Für antike Austreibungen der Krankheitsdämonen s. R. Heim *Incantamenta magica graeca latina,* Jb. für klass. Phil. Suppl. XIX 465 ff.: da ist Nr. 56 ein Amulett gegen Fieber, aus dem Pseudo-Plinius genommen, Nr. 73 gibt wie hier die Beschwörung im Imperativ: *Arithmatho aufer dolores stomachi.* — Z. 14. Daß der Schaden, den ein anderer verursachen will, auf diesen selbst zurückfallen möge, ist ein menschlich begreiflicher und oft wiederholter Wunsch; Demosth. XIX 130 *οὐκοῦν ταῦτα συνηύχεθ' οὗτος καὶ κατηρᾶτο τῇ πατρίδι, ἃ νῦν εἰς κεφαλὴν ὑμᾶς αὐτῷ δεῖ τρέψαι.* Magische Formeln zur Übertragung des Unheils auf andere gibt Heim a. O. Nr. 69—75. — Zu Z. 15 *ἀπόστρεψον* s. das Goldtäfelchen in Athen, bei Ch. Peabody in den *Proceedings and Transactions of the American Philological Association* XXVIII S. XXI ff. (jetzt IG VII 2, 232) Z. 23 *Σαβαὼθ Ἐλοεεια . . . τρέψον πᾶν κακὸν ἀπὸ τοῦ [οἴκ]ου τούτου,* wo vielleicht *Ἐλοεεί, ἀ[πόσ]τρεψον* zu lesen ist. — *φάρμακα*: die Giftmischerei muß in der antiken Welt besonders stark betrieben worden sein; haben doch, um nur ein Beispiel anzuführen, die Einwohner von Teos einen öffentlichen Fluch als Stadtamulett dagegen gebraucht (IGA 497 *ὅστις φάρμακα δηλητήρια ποιοῖ ἐπὶ Τηΐοισιν κτλ.*).

Mit dem Ende von Z. 16 setzen wieder die magischen Formeln ein. *βασιλέα* kann sich nicht auf *με* beziehen, Rufina ist eine Frau. Es gehört also zum Folgenden, ist aber aus der Konstruktion geraten. Vielleicht war die Vorlage auf einen Mann berechnet, und es stimmte dort *με . . (τὸν) βασιλέα* zu-

sammen. — Z. 17 *Ἀβριάων* ist gleichfalls Akkusativ (Antike Fluchtafeln S. 15 zu Z. 1), und zwar von *Ἀβριάω*, einem von *Ἰάω*, dem hebräischen Jahve, abgeleiteten Kompositum, das neben *Ἀβριαώθ* Z. 9 tritt. — Z. 18 Anfang klingt griechisch; man ist versucht, daraus einen *Ἄρης ὄρθιος* zu gewinnen. Aber was oben zu Z. 4 gesagt wurde, mahnt zur Vorsicht. — Zum Schluß erscheint noch einmal nachdrücklich die Formel *ἐγώ εἰμι*. *βασιλίζων* ist ein seltenes und spätes Wort, meist von der Bedeutung 'wie ein König handeln'. Hier muß es 'beherrschen' bedeuten. Das davon abhängige *τὸν τόπον* versteht man in diesem Zusammenhang nicht. In den Zauberpapyri ist *ὁ τόπος* meist der Ort, an dem die magische Handlung vollzogen wird. Aus solchem Zusammenhang wird es unverstanden übertragen sein, aus einer Formel für eine fest lokalisierte *μαγικὴ πρᾶξις* auf ein *φυλακτήριον*, das an allen Orten wirken soll. Wenn es z. B. heißt Pap. Par. 345 *ὁρκίζω πάντας δαίμονας τοὺς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ*, so kann der Zauber fortfahren *ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ βασιλίζων τὸν τόπον*. — Z. 19f. erwartet man *ἐν ὀνόματι*, s. Pap. Anastasy 46 *ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ*. Bereits im Neuen Testament gehen *ἐν c. dat.* und *εἰς c. acc.* durcheinander (F. Blass, Gram. des neut. Griech.[2] S. 131); wäre es sicher, daß hier auch die Kasus vertauscht wären, so wäre damit ein Anhaltspunkt für die Datierung auf spätere Zeit gegeben. Aber man muß meines Erachtens mit der Möglichkeit rechnen, daß auch hier etwas ausgelassen ist, etwa *εἰς (τὸν αἰῶνα ἐν) ὀνόματι*. — Z. 20 *Μοϋσῆ* ist vulgärer Genetiv, s. Blass a. O. S. 30f.; über Moses als Helfer im hellenistischen Zauber s. Ad. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura, Rel. gesch. Vers. Vorarb. IV S. 321.

Versagt man es sich, aus *εἰς ὀνόματι* chronologische Schlüsse zu ziehen, so gibt die übrige Sprache eine genauere Zeitbestimmung kaum an die Hand. Auch die Schriftzüge lassen eine sichere Datierung nicht zu; die jüngeren kursiven Formen, die Ansätze zu Ligatur und Abkürzung sind auf das

Metall schon früh vom Papyrus übertragen worden und hier lange im Gebrauch gewesen: deshalb versagen die Indizien, die zur Bestimmung einer Steininschrift hinreichen. Welchem der ersten Jahrhunderte n. Chr. dies Amulett zuzuweisen ist, wird daher schwer zu bestimmen sein. Griechisch ist in den religiösen Vorstellungen, die zugrunde liegen, weniges; um so mehr ägyptisch (Osornophris, Kmephi, Seth) und jüdisch (Abriao, Abriaoth, Alarphoth, Moses).

V

Aion

Von dem Naturhistorischen Hofmuseum in Wien wurde vor einiger Zeit ein skulpierter Stein unbekannter Herkunft aus dem Kunsthandel erworben; Bild und Schrift erschienen nicht unbedingt über den Verdacht der Fälschung erhaben. J. Strzygowski machte mich freundlichst auf diesen Gegenstand aufmerksam und sandte mir den Gipsabguß, der als Vorlage für die Zeichnung (Abb. 4) diente.

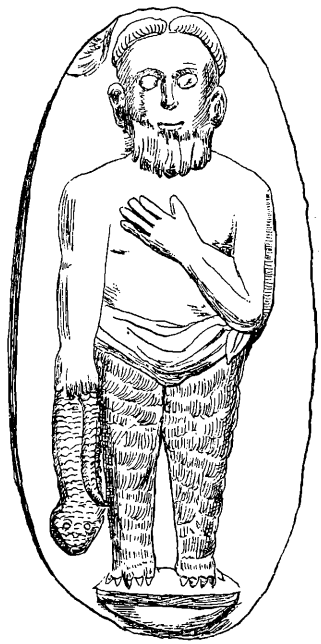


Fig. 4

Ursprünglich war die Form des Steines ungefähr die eines flachen Eies, bei 0,14 m größter Länge, 0,07 m größter Breite und etwa 0,04 m größter Dicke. Der Skulptor hat ihn dann rundum bis zur Mitte abgemeißelt: das ist die Ebene, auf der sich die Figur in einem Relief von 0,007 m Höhe erhebt. Das Material ist ein brauner Stein, seine Gestalt erinnert an die eines primitiven Steinbeils: solche galten in späteren Zeiten als besonders zauberkräftig und wurden daher gern zu Amuletten

umgearbeitet. Belege dafür finden sich Ant. Zauberger. aus Perg. S. 40; ich füge noch hinzu Chr. Blinkenberg, Archäol. Studien, Kopenhagen-Leipzig 1904 S. 18ff.; *N. Γ. Πολίτης, Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, Παραδόσεις* II 1904 S. 835f.; Gius. Bellucci *Il feticismo primitivo in Italia*, Perugia 1907 S. 19. 72. 76.

Das Bild stellt einen älteren Mann dar, der mit einem Schurz bekleidet ist. Die fast geschlossenen Beine sind die eines Löwen, die Füße stehen auf einer halben Kugel. Die linke Hand liegt auf der Brust; der rechte Arm hängt herab, die Hand faßt eine gleichfalls herabhängende Schlange in der Mitte des Körpers. Das kahle Haupt des Mannes trägt zwei nach unten gekrümmte Hörner und einen Vollbart, der den Mund freiläßt. Die Augen sind nicht etwa geschlossen, sondern weit offen gedacht: es findet sich kein Strich, der die geschlossenen Lider andeutete.

Die Rückseite trägt in regelmäßigen Buchstaben von 0,005 m Höhe folgende Inschrift:

ΔΘΝΠΕΤΑ ΔΜΑΤ\ΟΛΕ
ΜΕΓΡΟΝΥΤ ΓΑΤΥΓΑΡΟΜ
ΒΛΕΠΤΧΜΕ ΦΛΕΝΠΟΚΤΥ
ΑΠΡΟΔΓΚΥ EANXIYΔ
ΛΕΝΟΜΥΧΟΝ ΚΑΕΥΜΕΟ
ΚΗΛΠΥΜΙΙΡ

Der Steinmetz, der das Bild meißelte, hatte die Absicht, jenen Gott wiederzugeben, den das ausgehende Altertum Aion oder Kronos nannte. Die sonst erhaltenen Darstellungen dieses Gottes der Zeit hat F. Cumont in seinem Mithra I 74ff. gesammelt und besprochen. Ein Bild, das sich mit dem Wiener vollständig deckte, findet sich dort nicht, wohl aber treffen wir die Einzelheiten auf verschiedene Exemplare verteilt. Der Typus des stehenden Mannes mit geschlossenen Beinen ist für den Aion der gewöhnliche, nur trägt er meist einen Löwenkopf. Aber ein bärtiges Menschenhaupt kommt gleichfalls vor, bei Cumont Nr. 240. Auch sei auf einen Kronos

von Emerita verwiesen, den Cumont in den *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* 1905 S. 148 beschreibt und abbildet. Da fehlt heute der Kopf, war aber einstmals menschlich; denn auf der Brust befindet sich eine Löwenprotome, die bei einem Löwenhaupt eine unnötige Tautologie gewesen wäre. — Gewöhnlich gehen die Aionen auf Menschenfüßen, aber es zeigen sich auch Löwenpranken, Cumont Nr. 40. Auf einem Teil der Weltkugel steht der Aion ebenda Nr. 35 und 40. Daß er gelegentlich einen Schurz trägt, beweisen Nr. 271. 285. Die Arme kreuzt Kronos meist auf der Brust, dabei halten die Hände Schlüssel, an den Schultern ist er beflügelt. Schlüssel und Flügel fehlen hier, sie auszuführen verbot das spröde Material. Aber übriggeblieben ist von der Kreuzung der Arme der Gestus der linken Hand. — Fast immer windet sich die Schlange um den Leib des Aion: auch dafür ist hier ein einfacheres, leichter darstellbares Motiv gewählt. Und weil man ihm die Schlange in die Hand geben wollte, mußte man den rechten Arm von der Brust herabnehmen, auf die er eigentlich gehört. Für den Aion mit der Schlange in der Hand gibt es vielleicht noch einen späteren Beleg. Cumont macht auf den illustrierten Utrechtpsalter aufmerksam, dessen Bilder im 11. Jahrhundert nach uralten Vorlagen gemalt sind; da ist zu Ps. 89, 8 ὁ *αἰὼν ἡμῶν* gezeichnet 'ein unbekleideter Mann, der einen nicht ganz deutlichen Gegenstand in den Händen hält: es kann ein Maß sein, aber auch eine Schlange' (H. Graeven, Rep. für Kunstw. XXI 1898 S. 28ff.). — Daß der Gott der Zeit *calvus* ist, weiß man aus Phädrus V 8. Hörner wird Kronos dadurch erhalten haben, daß er mit dem semitischen Baalqarnain gleichgesetzt wurde, s. M. Mayer bei Roscher II 1500.

Nach diesen Parallelen erscheint mir die Darstellung auf dem Wiener Stein sachlich durchaus möglich. Gerade der Umstand, daß ein Fälscher sich die verschiedenen Einzelheiten erst an verschiedenen Stellen hätte zusammensuchen müssen, scheint mir für die Echtheit zu sprechen. Allerdings mutet

uns die Form des Bildes sehr wenig griechisch an. Aber wir müssen mit der Eigenart des Stoffes rechnen und mit der Möglichkeit, daß hier die Arbeit eines Handwerkers später Zeit vorliegt, die in einem entlegenen Provinzort, fern von den großen Zentren der Kunst, entstanden ist.

Der Text der Rückseite ist in einer Geheimschrift abgefaßt, zu der ich den Schlüssel nicht besitze. Eine der gewöhnlichen Arten von Kryptographie scheint nicht vorzuliegen: weder wenn man die Reihen vertikal statt horizontal liest, noch wenn man mit Buchstabenversetzung innerhalb der Zeile rechnet, ergeben sich mögliche Lautgruppen. Auch die Annahme von einfacher Vertauschung der Buchstabenwerte (etwa β statt α, γ statt β usf.) führt zu keinem Ergebnis. Es liegt vielmehr eine kompliziertere Kabbala vor, die sowohl mit Umstellungen arbeitet — es ist kein Zufall, daß in Z. 5 und 8 immer ein Vokal und ein Konsonant abwechseln — als auch mit Vertauschung: es fehlen die Buchstaben $ZH\Xi\Psi\Omega$. Doppelkonsonanten und die beiden Längen η und ω müssen aber in einem griechischen Text von solchem Umfang sicher vorkommen. Oder, was auch nicht ausgeschlossen erscheint, die Sprache dieser Zeilen ist überhaupt nicht die griechische.

Den Umstand, daß wir die Inschrift des Steines nicht verstehen, darf man nicht als Beweis gegen die Echtheit anführen; das ist bei vielen sicher echten Texten der antiken Superstition der Fall, z. B. bei dem gnostischen Bleibuch des Museo Kircheriano. Aber etwas anderes erregt zunächst Verdacht: das Bild muß ziemlich jung sein, und die Schrift zeigt die sauberen epigraphischen Formen älterer vorchristlicher Zeit. Jedoch auch das ist unbedenklich: wo es angeht, behält der Zauber gern das Altertümliche bei. Und hier stehen ihm die archaisierenden Steinurkunden zur Seite; ‚noch eine der allerjüngsten Inschriften, CIA III 1, 639 um 440 n. Chr. zeigt die Charaktere (vorchristlicher Zeit)', sagt W. Larfeld, Griech. Epigraphik, Iw. v. Müllers Handb. I^2 532. Einen Fingerzeig für

die genauere Datierung des Wiener Steinbildes gibt die Form Ϲ, die nach Larfeld S. 536 zwischen 129 und 380 n. Chr. belegt ist. Danach möchte ich das Stück für ein Produkt des 2. bis 4. Jahrhunderts n. Chr. halten; das ist dieselbe Zeit, in der auch der Aionenglaube besonders stark war.

Gedacht war dieser Aion wohl als Amulett, nicht als *περίαμμα* für einen Menschen, wie die Silbertafel von Amisos: dafür ist er zu groß. Aber als *φυλακτήριον* für ein Haus. Solche kennen wir aus dem Altertum in größerer Zahl, oben S. 29f. wurden deren zwei erwähnt. In seiner Sprache hat der Text der Rückseite wohl auch nichts anderes gesagt als der Pariser Papyrus 3167 in seinem Gebet an das Bild des schützenden Hausgottes: *δὸς πόρον πρᾶξιν τούτῳ τῷ οἴκῳ, ναὶ κυριεύων τῆς ἐλπίδος πλουτοδότα Αἰών.*

VI

Unedierte Fluchtafeln

Vor einigen Jahren kamen vier Bleitafeln mit Verwünschungen in meinen Besitz. Sie stammten aus Rom, und zwar vermutlich aus den Gräbern der Via Latina. Eine davon war bereits bekannt; es ist die Inschrift CIL I 819 (VI 141), dem Sprachforscher vertraut durch den Akkusativ *Danaene*. Die drei anderen habe ich bis jetzt nur in einer Notiz der Berl. philol. Wochenschr. 1905 Sp. 1082 erwähnt.

1. Vollständig erhaltenes rechteckiges Blei von 0,13 m Länge und 0,04 m Höhe, war zusammengefaltet und auf der inneren Seite beschrieben (s. Abb. 5).

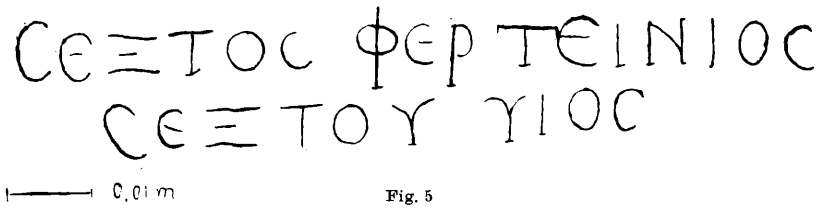
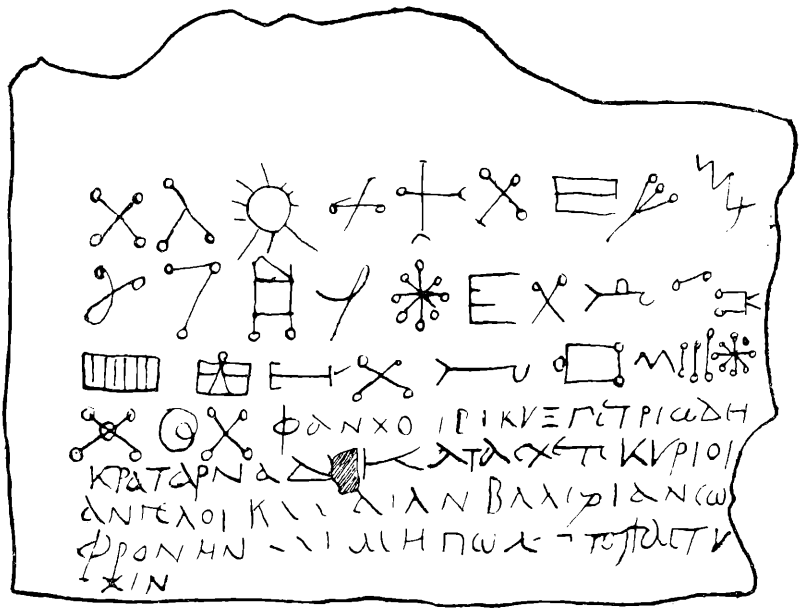


Fig. 5

Σέξτος Φερτείνιος Σέξτου υἱός.

Für eine genauere Zeitbestimmung sind der bezeichnenden Wort- und Buchstabenformen zu wenig. Die Defixion ist von einfachster Art: auf das verderbliche Blei ist nur der Name des Gegners geschrieben, mit einer Bestimmung, hier der patronymen, die seine Person genau bezeichnet (Def. tab. Att. p. IV Ende). Ähnlich z. B. ebenda no. 4: *Νίκανδρος Εὐξιθέου ἀπελεύθερος.* — *Fertinius* leite ich ab von dem Ethnikon zu Feltri, *Feltrinus*, das über *Fertrinus* zu *Fertinus* wurde (über solche Vorgänge s. Lindsay-Nohl, Die lat. Sprache S. 107. 109). Plinius Nat hist. III 130 bieten die meisten Hss. *fertini* statt *Feltrini*, doch wohl, weil die Kopisten selbst so sprachen. Von *Fertinus* ist der Familienname *Fertinius* abgeleitet wie *Gabinius* von *Gabinus*.

2. Rechteckiges Blei, an zwei Seiten von Natur unregel-



0,01 m

Fig. 6

mäßig geformt, nicht gebrochen. Mittlere Länge 0,1 m, mittlere Höhe 0,05 m. Die auf beiden Seiten beschriebene Tafel war

zusammengerollt und von einem Nagel durchbohrt. Beide Texte enthalten je ein vollständiges Gebet, daher ist nicht zu entscheiden, welcher zu Anfang gestanden hat. Ich gebe eine Seite in Nachzeichnung (Abb. 6).

A

Φανχοιβικυξ Πετριαδη
Κραταρναδ[η]· κατάσχετε, κύριοι ἄνγελοι, Κλ[ω]δίαν Βαλερίαν Σωφρόνην [καὶ] μὴ Πωλ[ειτορ]ίας τυχ(ε)ῖν.

B

ΑΡΘΥΛΑΙΛΑΜCΕΜΕCΙΛΑΜ	*Ἀρθυλαιλαμ Σεμεσιλαμ*
ΒΑΧΥΧΒΑΧΑΞΙΧΥΧΜΕΝΕΒΑΙΧΥΧ	*Βαχυχ Βαχαξιχυχ Μενεβαιχυχ*
ΑΒΡΑCΑΞ ΚΥΡΙΟΙ ΘΕΟΙ ΚΑΤΑ	*Ἄβρασαξ· κύριοι θεοί, κατά-*
CΧΕΤΕΤΗΝ . . ΓΑCΤΙΛΛΑΡΙ . . ΚΛΩ	*σχετε τὴν [ἐργ]αστιλλαρί[αν] Κλω-*
ΔΙΑΝΒΑΛΕΡΙΑΝ CΩ . . . ΝΗΝ	*δίαν Βαλερίαν Σω[φρό]νην*
ΚΑΙΜΗΑΓΕΤΩΠΩΛ . . . . ΙΑΝ Ε . . Α	*καὶ μὴ ἀγέτω Πωλ[ιτορ]ίαν ἐ[ργ]ά-*
CΤΙΛΛ . Ν . . . ΑΨΥΧ . . Ν	*στιλλ[ο]ν [καὶ] ἀψυχ[ία]ν [ἰδεῖν.*

Dieser Fluch trägt alle Kennzeichen des späten synkretistischen Zaubers. Dahin gehört vor allem die Bilderschrift, die *χαρακτῆρες*: s. Seth. Verfl.-Taf. S. 98, Zaubergerät aus Perg. S. 31. Deutbar sind unter diesen Bildern die wenigsten. Das dritte der ersten Reihe soll wohl eine Sonne sein, das achtstrahlige Bild in der Mitte der zweiten und am Schluß der dritten Reihe ein Stern: das bedeutet, der Sonnengott und die Planetenherrscher sollen den Zauber vollstrecken helfen. Es folgt eine ähnliche Anrufung durch *βάρβαρα ὀνόματα*. Was A 4. 5 steht, wird eine Anrufung des *πετραῖος κρατερὸς Ἅιδης* sein, so umgebildet, daß sie barbarisch und geheimnisvoll klingt. Das Felsendach des Hades kehrt wieder in dem Amulett *Bull. dell' Inst.* 1852 p. 151, wo Sarapis dem Träger, wohl einem Toten, Sieg geben soll *ὑπὸ πέτραν* (Herodot II 127 sagt in derselben Verbindung *ὑπὸ γῆν*). In diesen Zusammenhang stellt L. Deubner auch die *ὑποπετρίδιοι ὄνειροι*, Alkman frg. 5,49 Crus. — Ähnliche Namen wie B 1 finden sich z. B. Pap.

Par. 1804 (*Ἀρουηρ Λαιλαμ Σεμεσιλαμ*). *Σεμεσιλαμ* ist hebr. 'ewige Sonne', s. Ant. Flucht. S. 9 zu Z. 2: diesem Namen entspricht das Bild der Sonne auf Seite A. — Die mystischen Namen B 2 kehren fast genau ebenso auf den Sethianischen Tafeln wieder; so no. 16,50 (Audollent Def. tab. no. 155) *Οιμηνεβενχυχ βαχυχ βαχαχυχ βαξαχυχ βαχαξαχυχ βαχαξιχυχ*. Der Kern dieser Spielereien ist *χυχβα*, hebr. כּוֹכָב, Stern; daher wohl auch die Bilder der Sterne A 2. 3. — Zu *Ἀβρασαξ* vgl. oben I S. 11. Auch Abraxas ist wie Sonne und Sterne eigentlich kein chthonischer, zu Defixionszwecken geeigneter Dämon; die jüngere Zeit ist in der Auswahl der helfenden Götter eben weitherziger gewesen. — Zusammenfassend werden sie noch einmal gerufen A 5 *κύριοι ἄνγελοι*, B 3 *κύριοι θεοί*. Göttliche Macht durch die Anrede *κύριος* zu bezeugen, mutet biblisch an. Aber wenigstens die Wurzel dieses Brauches ist heidnisch, s. Pind. Isthm. V 53 *Ζεὺς ὁ πάντων κύριος*. Um 100 n. Chr. scheint jene Anrede an Gott volkstümlich heidnisch gewesen zu sein, Epiktet II 16, 13 läßt einen *μωρός* sagen: *κύριε ὁ θεός, πῶς μὴ ἀγωνιῶ*; Im Zauber ist sie ganz gewöhnlich, s. Pap. Par. 687 *οἱ κύριοί μου καὶ μεγαλοκράτορες θεοί*, 1306 *ὁ κύριος θεός*, Pap. Mus. Brit. 121, 706 *κύριε Ἀσκληπιέ*, ebenda 265 *τῷ κυρίῳ μου τῷ ἀρχαγγέλῳ Μιχαήλ*. — Zu den *ἄγγελοι* s. Dieterich, Nekyia 60: 'Diese griechischen *δαίμονες* wurden später . . . zu den Engeln, wie sie die Juden bereits kannten, gr. *ἄγγελοι*.' Dieterich redet dort von den Strafdämonen der Unterwelt; an solche mag auch hier, wo es sich um einen Fluch handelt, gedacht sein; s. auch die attische Defixion bei Ziebarth, Gött. Nachr. phil. hist. Kl. 1899 S. 128 no. 24: *καταγράφω καὶ κατατίθω ἀνγέλοις καταχθονίοις*. — Wozu sie hier gerufen werden, sagt *κατάσχετε*: dies in den Fluchtexten übliche Verbum (Def. tab. Att. p. VI) bezeichnet, daß die Gottheit Besitz von dem Menschen nimmt, hindernd, lähmend, vernichtend. Hier soll *κάτοχος ἐκ θεῶν* werden *Κλωδία Βαλερία Σωφρόνη*. Im ersten Namen ist *ω*, nicht *αυ*, durch B 4 gesichert; es befremdet ja auch nicht,

in später Zeit die vulgäre Form für *Claudius* zu finden (Lindsay-Nohl S. 46). Auch zu dem Stand des verfluchten Weibes paßt die volkstümliche Aussprache: ihr Name zeigt, daß sie Freigelassene ist, und zwar wohl nicht eines Mannes, sondern einer Frau, deren Namen sie adoptiert hat. Denn nur Frauen führen zwei *nomina gentilicia* (Marquardt-Mau, Privatleben der Römer I 18 Anm.), wie wir sie hier finden: Clodia Valeria. Das Cognomen *Σωφρόνη* stammt aus der Zeit, da sie noch Sklavin war (ebenda S. 22); als Name einer niedriggeborenen Griechin ist er besonders aus dem Eunuch des Terenz bekannt. — Dieser Frauenname ist B 4 mit einem bestimmenden Zusatz versehen; habe ich das zum Teil unleserliche Wort richtig ergänzt, so handelt es sich um einen *ergastularius*, einen Aufseher im Arbeitshaus für Sklaven. Belege s. bei Mau in der Realenzyklopädie VI S. 431, z. B. Colum. I 8, 17 von dem Durchschnitt der Sklaven: *pluribus subiecti, ut villicis, ut operum magistris, ut ergastulariis.* Meist haben diesen Posten sicher Männer gehabt, und so erwartet man hier eher *τὴν ἐργαστιλλαρί[ου]*. Aber *-αρίαν* ist doch wohl nötig, *μὴ ἀγέτω* im folgenden gehört sicher zu Sophrone, und dann ist sie die *ergastularia*, die selbst den Sklaven hinwegführt. — Der weibliche Eigenname Z. 6 ist gleichfalls nicht ganz sicher, ich habe ihn an der zweiten Stelle so ergänzt, wie ich glaube ihn an der ersten gelesen zu haben; an der zweiten wäre auch *Πωλχερία*, *Pulcheria* nicht ausgeschlossen. *Πωλιτορία* gehört entweder zu *politor*, d. i. *qui agrum polit* (Cato Agri cult. V 4) oder zu dem Ortsnamen *Politorium* (*Πολιτώριον* Dion. Hal. Ant. Rom. III 38, 1); das Ethnikon *Politorius* statt des üblichen *Politorinus* wäre möglich, wie neben *Sutrinus* Silius *Sutrius* hat (VIII 491 *Sutria tecta*). In beiden Fällen ist die richtige Schreibung *Πολιτωρία*. Jedenfalls gehört der Name einem Weib, das Sklavin ist und fürchtet, von Sophrone gepackt und ins Ergastulum gebracht zu werden: in ihrer Not greift sie zur Defixion, um durch diese Bannung die Aufseherin an der Erfüllung ihres Dienstes zu hindern —

eine bisher nicht bekannte Anwendung des Bleitafelzaubers. — Der Wunsch, den die Schreiberin hegt, lautet an der ersten Stelle *καὶ μὴ Πολιτωρίας τυχεῖν*. Man erwartet *ὥστε μή*, aber nach den Spuren der Schrift ist *καὶ* ziemlich sicher. Die Syntax solcher Texte ist eine losere, es wird fortgefahren, als habe es vorher geheißen *ποιεῖτε κάτοχον εἶναι*. — *τυχεῖν* mit einem Gen. der Person wie etwa Eur. Bakch. 613 *ἀνδρὸς ἀνοσίου τυχών*. — B 6. 7 soll die Ergänzung nur zeigen, was etwa dagestanden haben kann. Auffällig ist hier in *ἐργάστιλλον* wie oben in *ἐργαστιλλαρίαν* griech. *ιλλ* für lat. *ul*. Wahrscheinlich liegt hier bereits ein lat. *ergastillum* zugrunde, das durch die Unsicherheit des unbetonten Vokals (*optumus — optimus*) und die Analogie der Diminutiva beeinflußt ist (*camelus — camellus*, Lindsay-Nohl S. 131); allerdings wirkt diese Analogie sonst nur nach betonter Silbe. *ἀψυχία* wird von den Medizinern in der Bedeutung 'Ohnmacht' gebraucht; hier müßte es den Tod bezeichnen, dem das Dasein im Ergasterium gleich ist.

3. Reste einer rechteckigen Tafel aus dünnem Blei von ursprünglich 0,09 m Länge und 0,145 m Höhe. Die Tafel war zusammengefaltet und ist dann offenbar unachtsam geöffnet worden. Dabei ist sie zerbrochen, und etwa die Hälfte der Bruchstücke ist verloren. Die acht Fragmente, die in meine Hände kamen, fügten sich beim Aneinanderpassen zu drei größeren Stücken zusammen. A (0,05 m Höhe, 0,04 m mittlere Länge) hat oben und links stellenweise unverletzten Rand, unten ist es in einer Querfalte gebrochen (s. Abb. 7). B ist das ziemlich vollständige Mittelstück von 0,05 m Höhe, 0,09 m Länge: diese Länge ergibt sich, obwohl der rechte Rand durchweg verletzt ist, daraus, daß der Text einzelner Zeilen vollständig ist. C (0,03 m lang, 0,04 m hoch) hat rechts und unten vollständigen Rand. Zwischen B und C scheint nichts zu fehlen. B ist unten, C oben in einer Querfalte gebrochen: das

wird dieselbe Querfalte sein, denn es ist wenig wahrscheinlich, daß die Tafel in vier Lagen gefaltet war und die vierte Lage vollständig verloren gegangen ist. Als Probe gebe ich A; der eigentliche Text beginnt in der vorletzten Zeile. Bei C fehlen links jedesmal etwa 25 Buchstaben.

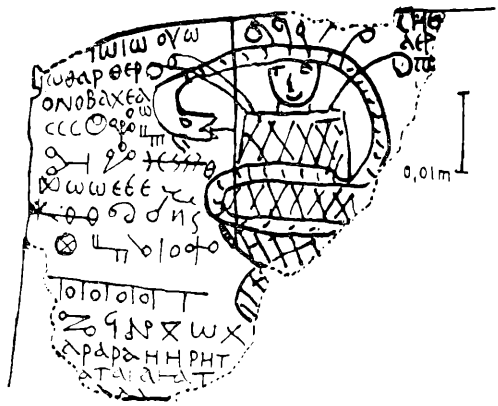


Fig. 7

A

. . . αραραηηρητ . .
. . . . αταιαηατ . . . .

B

. . . . . .
. . . . . ΖΕΝΑΓΛΕΥΚ . . . . . .
5 . . . . . ΑΓΛΕΥΚΩΠΙ . ΑΛΛΩCΑΧΑ . . . . . .
. . . . . ΝΟΝΩΡΑΕΙ Ε Ι Ω ΒΙΕCCΤ . . . . . .
ΚΟΥΡΑΠΤΟΛΥΩΝΥΜΑΙ ΚΟΥΡΑΑΡΑΤΑΙ Κ . . . . . .
ΑΡΠΑCΑΤΑΙΤΗ ΝΨΥΧΗΝ ΤΗΝΚΑΡΔΙΑΝ ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ
ΤΑCΦΛΑΜΧΝΑ ΤΟ . CΜΟΙΑΛΟΥC ΚΑΙΤΑΝΕΥΡ .
10 ΚΑΙΤΟΑCCΑΡΚΑCΤΗCΑΚΙΛΑΤΙΕ ΗΝ ΕΤΕΚΕΝΜΗΤΗ .
ΑCΕΚΑΜΑΤΕΡ ΗΔΗΗΔΗΤΑΧΥΤΑΧΥΕΝΤΟCΗ . . ΡΩΝΕΠΤΑ
ΑΜΓΩΘ ΑΛΑCΩΘΜΟ . ΜΕΥΡΑΧΑΡ . . . . . ΩΥΒΑΛ
ΒΑΑΡΡΕΧΡΕΜΕΝCΤΙΒΙΨΑΘΑΒΑΨΙ . . . . . ΒΑΦΙ . .
ΖΑ . . ΕΝΗΘΖΑΤΑΡΑΤΑΚΥΦΑΡΘΑΝΝΑ . . . . . ΝΕΕΡΕCΧΙΓ . .
15 . . . . . ΕCΑΡΘΑΩΘΕΟΗ ΚΑΛΙΘΑΡΘΑΘΔΙ . . ΑΞ CΩΘΡΑCΕ . .
. . . . ΜΩΜΥΘΑΦΒΕΝΟΒΑΘ ΙΑΩ ΑΓΡΑΜΕΧΟΡΡΕΙΑΧΟ . . . . .
. . ΕΤΑΧΟΡΡΕΤΑΙ ΚΕΠΡΕΟΥ Ι ΩΑ . ΑΒΡΑCΑΞ ΑΡΝΕΥΟΥ Κ . .
. . ΕΓΕΙΡΕΥΠΩΑΞ ΑΒΡΑCΑΞ ΑΡΝ . . ΡΥΝΝΕΥΟΥ . . . . . .
. . ΘΝΟΥΡΘΑΝ CCΩΧ CΩΧ ΔΩΔΕΚΑΙ . . . . . .
20 . . . . . ΒΟΡΑΙCΩΧΑΡΟΥΧ . ΜΕCΟ . Ε . . . . . .
. . . . . ΑΙΝΑΡΑCΧΥΑΜ . ΑΧ . . . . . .
. . . . . ΑΧΡΗΜΙΛΛΟC . . . . . .
. . . . . ΕΤΕ . . . . . .

C

. . CXINOYЄ
. . ΩAPCAMΩCIC
. . HΦPHXOPBAI
. . MIAΩΦPOIA
. . XP . . CHIXNOΦOI
. . OYXЄΛAMTTIC
. . TЄICOPNΦЄYMΩ

. . PAΠI COAI AΠ
. . . IN . ΦPIΦPH
. . . TATACΦΛA .
. . TOYΛOIMIKOY
. . ЄCЄIA HΔHHΔH
. . . TATAXAC

Das Bild auf A zeigt eine menschliche Gestalt, von einer Schlange umwunden. Wo das sonst auf Defixionen begegnet, ist es regelmäßig eine Mumie (Seth. Verfl.-Taf. no. 16. 17. 34). Hier denkt man wegen der Rundung unten links, die wie ein gebogenes Knie aussieht, zunächst an einen lebenden Menschen. Aber das muß der etwas verzeichnete Abschluß eines eingeschnürten Leibes sein, da alles andere für eine Mumie spricht: die starre Kontur des Oberkörpers, von dem sich die Arme nicht abheben, und die netzförmige Gitterung des Leibes, die doch wohl Mumienbinden andeuten soll. Auch der stark stilisierte Kopfputz gehört dazu (Seth. Verfl.-Taf. S. 85). Wo eine solche Mumie von einer Schlange umwunden wird, ist sie ein Abbild des Osiris (ebenda S. 101). Demselben Götterkreis gehört *Σήθ* an, dessen Name in der rechten Ecke erscheint (s. oben unter III und IV). Sonst ist aus der Inschrift rechts von der Figur nichts zu gewinnen; als diese Zeilen noch vollständig waren, mögen sie je 16 Buchstaben umfaßt haben. Links von der Mumie sind außer undeutbaren Charakteren erkennbar zu Anfang *ἰὼ ἰώ*, der einleitende Anruf des Gebetes, s. Ant. Zaubergerät S. 25: *ἰώ* gedoppelt, um eindringlicher zu wirken, s. zu *ἀπέλασον ἀπέλασον* oben S. 29. In dem *Ὀνοβαχεα* neben dem Schlangenkopf mag eine Anspielung auf das Eselhaupt des Seth liegen. Zwischen den *χαρακτῆρες* stehen Reste der sog. Vokalreihen, *ωωω εεε*, s. Ant. Zaubergerät S. 29. — Z. 5 *ἄλλως* vielleicht die aus der Vorlage unverstanden übernommene Einführung einer Variante; so oft in den Zauberpapyri, Wessely Denkschr. XXXVI S. 36. Z. 4. 5 erkennt man zweimal *λευκῶπι*, ein Beiwort, das an den Stil der orphischen Hymnen erinnert.

Es gehört zu einer weiblichen Gottheit, wohl *Κούρα*, die Z. 7 erscheint: die Hadeskönigin ist für solchen Schadenzauber als Schutzpatronin wohl geeignet. Hier beginnt ein verständliches Stück:

Κούρα, πολυώνυμ(ε) Κούρα, ἄρατ(ε) κ . . . . . .
ἁρπάσατ(ε) τὴν ψυχὴν τὴν καρδίαν τὸ πνεῦμα
τὰ σφλάμχνα το[ὺ]ς μ(υ)άλους καὶ τὰ νεῦρ[α
καὶ τὰς (aus *τοὺς*) *σάρκας τῆς Ακιλατει ἣν ἔτεκεν μήτη[ρ*
Ακεσα ματερ· ἤδη ἤδη ταχὺ ταχὺ ἐντὸς ἡ[με]ρῶν ἑπτά.

Auch *πολυώνυμε* zeigt Hymnenstil, s. Pap. Par. 2814 *τοὔνεκά σε κλήζουσι Ἑκάτην, πολυώνυμε, μήνην.* Ebenda 2831 von der Hadeskönigin: *κυδιάνειρα θεά, πολυώνυμε καλλιγένεια.* — *ἄρατ(ε)* wohl nicht von *ἀρατός*, sondern von *αἴρω*, synonym zu *ἁρπάσατε*. Als Objekte des Raubes werden Seelen- und Körperteile der Feindin aufgeführt. Solche Listen, die verhüten wollen, daß irgendein Teil des Gegners von dem Fluch ausgenommen sei, sind in Defixionen häufig, s. Def. tab. Att. p. V und z. B. die Tafel aus Megara Aud. no. 41, mit der diese römische Fluchtafel überhaupt manches gemein hat. Im christlichen Mittelalter kehren dann dieselben Gliederlisten in apotropäischen Beschwörungen wieder, s. F. Pradel, Rel. gesch. Vers. Vorarb. III S. 353. — Z. 9 *σφλάμχνα* statt *σπλάγχνα*, mit Einwirkung der folgenden Aspiration (wie *Διοφείθης*, Meisterhans-Schwyzer S. 102) und eigenartiger Beeinflussung des Nasals durch den vorausgehenden labialen Hauchlaut. — Die von Phrynichos verpönte Form *μυαλός* findet sich z. B. Seth. Verfl.-Taf. 16, 65 (Aud. no. 155 B 13): *καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὰ ὀστέα καὶ τοὺς μυαλοὺς καὶ τὰ νεῦρα καὶ τὰς σάρκας καὶ τὴν δύναμιν Καρδήλου.* — Z. 10. 11 sind die Eigennamen von rechts nach links zu lesen; *ἐπαρίστερα γράμματα* sind in den Defixionen beliebt (Def. tab. Att. p. IV). Die Verfluchte heißt *Ἰταλικα*, ihre Mutter *Ἀκεσα*. *Italica* ist nicht ungebräuchlich, s. z. B. Prosop. Imp. Rom. I no. 554 *Annia Italica*. Der Name der Mutter ist lateinisch sicher *Accessa* gewesen; CIL VIII suppl. 12507 steht *Sucesa* statt *Successa*. Die Bedeutung des Namens ist mir unklar, an

'Meeresflut', *accessa maris* (Thes. ling. lat. I 284) ist kaum zu denken. — Die Benennung des Defigierten nach seiner Mutter ist die allgemein übliche (Seth. Verfl.-Taf. S. 64), hier ist pleonastisch zu dem Namen lat. *mater* hinzugesetzt. Üblich ist auch der drängende Abschluß mit doppelt gesetztem ἤδη ταχύ, s. unten Z. 35 und z. B. Seth. Verfl.-Taf. 16, 13 (Aud. 155 A 58): εἴσω ἡμερῶν πέντε ταχὺ ταχύ. Das ist zugleich ein Beispiel für die Befristung des Fluches; hier sind sieben Tage gewählt, vielleicht die semitische Woche.

Dem eigentlichen Fluch folgt eine lange Litanei undeutbarer Art, eine Beschwörung barbarischen Sprachen entnommen. Wer sich die Mühe nimmt, wird in verwandten Texten manche Parallelen zu den einzelnen Formeln finden. Deutlich ist Z. 14 Ἐρεσχιγ[αλ], die babylonische Unterweltsgöttin, Drexler bei Roscher II 1584 ff. — Z. 16 und 27 erscheint Ἰάω, Jahve, s Ant. Flucht. S. 8. Auch Ἀβρασαξ wird doppelt angerufen, Z. 17 und 18. — Z. 19 δωδεκα: die Unterweltsgöttin heißt δωδεκακίστη, Pap. Mus. Brit. 121, 748, das ist ebenda 965 Ereschigal. — Z. 22 χρημιλλος: sonst χρημιλλον, Ant. Zaubergerät S. 38. — Z. 25 αρσαμωσι klingt ägyptisch, es steht neben Horos und Harpokrates Pap. Par. 988. 999. — Z. 26. 32 erscheint Phre, s. oben I Z. 27. 32. — Z. 34 τοῦ λοιμικοῦ bezieht sich auf einen Pestdämon; s. Lykophr 1205 ἥρως ἀρωγὸς λοιμικῶν τοξευμάτων, und, woran mich L. Deubner erinnert, Pap. Par. 1400 Λοιμῷ Φθόνῳ καὶ φθιμένοις ἀώροις.

Ein ganzes Pandämonium wird hier gegen das eine Weib in Bewegung gesetzt. Die Ausdehnung der Litanei, die vielen Charaktere und die komplizierte Zeichnung konnten nicht von jedem Laien hergestellt werden, sondern setzen einen Hexenmeister von Beruf als Verfertiger voraus. Der Zauberpapyrus, nach dem er arbeitete, war demjenigen sehr ähnlich, nach dem um 400, gleichfalls in Rom, die nahe verwandten sethianischen Tafeln gearbeitet sind. Schrift und Sprache führen uns in ungefähr dieselbe Zeit, sagen wir das vierte Jahrhundert, für die Verfluchung der Italica.

Mystische Meineidszeremonien

Von **Albert Hellwig** in Waidmannslust bei Berlin

In dem geltenden Prozeßrechte Deutschlands nimmt die eidliche Aussage eine hervorragende Stelle ein. Ob der Eid als Mittel der Wahrheitserforschung auch bei einer künftigen Umgestaltung der prozessualen Normen beibehalten werden wird[1] oder ob künftighin auch in Deutschland wie in anderen Ländern, so in den meisten Schweizer Kantonen, die Strafbarkeit der falschen uneidlichen Aussage eingeführt werden wird, vermag niemand im voraus zu sagen.

Ohne harten Kampf wird die Entscheidung jedenfalls nicht getroffen werden. Hat man doch schon seit Jahrzehnten mit religiösen und kriminalpolitischen Gründen auf der einen Seite ebenso lebhaft die Beibehaltung des Eides verlangt, wie man auf der Gegenseite für seine Abschaffung eingetreten ist.[2]

Nach den Motiven zu § 60 der Strafprozeßordnung beruht die gesetzliche Anordnung des Eideszwanges auf der Annahme, daß die Beeidigung den Zeugen zur Aussage der Wahrheit bewegen werde.[3]

---

[1] In dem mittlerweile erschienenen *Entwurf einer Strafprozeßordnung und Novelle zum Gerichtsverfassungsgesetze nebst Begründung* ist die eidliche Zeugenaussage erfreulicherweise beibehalten worden. In der Begründung (Ausgabe der *Deutschen Juristenzeitung* S. 159f.) wird anerkannt, daß durch das Übermaß der Eidesleistungen die Bedeutung des Eides herabgedrückt und die Zahl der Falscheide vermehrt wird. Der Entwurf sucht diesen Übelstand durch zweckmäßige Änderungen zu beseitigen.

[2] Vgl. Carl Kade *Der Eid und das Recht auf Wahrheit* (Berlin 1905).

[3] Motive zum Entwurf einer Strafprozeßordnung und zum Entwurf des Einführungsgesetzes. Deutscher Reichstag, II. Legislaturperiode. II. Session 1874. Schriftsachen Nr. 5 (A) S. 45.

Aus zwei Gründen vermutet der Gesetzgeber die Wahrhaftigkeit einer eidlichen Aussage: Der Zeuge, der Sachverständige oder die Partei, welche ihre Aussage eidlich bekräftigen, sagen einmal die Wahrheit aus Furcht vor den im Strafgesetzbuch für den Meineid und den fahrlässigen Falscheid angedrohten schweren Freiheits- und Ehrenstrafen, und anderseits, weil sie aus religiösen Gründen den Eidschwur, durch den sie Gott zum Zeugen angerufen haben, nicht verletzen wollen.[1]

Ohne weiteres ist klar, daß für die Frage der Beibehaltung oder Abschaffung des Eides nur die Stellung maßgebend sein kann, welche man zu der Motivierung religiösen Charakters annimmt. Denn die Furcht vor Strafe ist ein in gleichem Maße wirksames Mittel, um unwahre gerichtliche Aussagen zu verhindern, wenn die nur eidliche unwahre Aussage unter Strafe gestellt ist, als wenn auch uneidliche Unwahrheit bei Vorsatz oder Fahrlässigkeit von dem Strafgesetz geahndet wird.

Das Problem, um das es sich handelt, ist also: wird durch den religiösen Charakter des Eides auch ein Teil derjenigen veranlaßt, die Wahrheit zu sagen, welche weder genug ehrenhafte Gesinnung haben, um diese ethische Pflicht ohne weiteres zu erfüllen, noch sich durch Furcht vor den angedrohten Strafen dazu bewegen lassen, und empfiehlt es sich daher, die eidliche Aussage beizubehalten, ohne Rücksicht darauf, ob die Idee des Eides sich mit der modernen Weltanschauung und mit dem Charakter unserer übrigen realen Mittel prozessualer Wahrheitserforschung verträgt?

Die Lösung des Problems muß also von einer Erforschung des religiösen Charakters der Gegenwart ausgehen; und zwar kommt es insbesondere darauf an, ob selbst solche Menschen,

[1] Außer Betracht bleiben natürlich diejenigen, welche auch ohne jede Strafandrohung und religiösen Gewissenszwang die reine Wahrheit sagen würden, lediglich aus ethischen Motiven. Daß ihre Zahl sehr groß ist, muß leider stark bezweifelt werden.

welche sich nicht einmal durch Androhung langjähriger Zuchthausstrafe von einer unwahren gerichtlichen Aussage abhalten lassen würden, durch religiöse Hemmungsvorstellungen abgehalten werden können, die Unwahrheit zu sagen, wenn sie ihre Aussage beschwören müssen.

Nur so und nicht anders kann die Fragestellung lauten. Dies wird aber fast durchweg verkannt, indem man auf der einen Seite für die Beibehaltung des Eides geltend macht, daß er auf alte religiöse Normen zurückgehe, welche anzutasten Frevelmut und Gottlosigkeit wäre, und indem die Gegner des Eides seine Abschaffung damit begründen, daß sich aus der Bibel ergäbe, daß Christus das Schwören keineswegs begünstigt, sondern verboten habe.

Mit derartigen Erwägungen lediglich religiösen Charakters kann man heutzutage legislative Vorschläge nicht mehr begründen. Wir verlangen eine realere Motivierung unserer Gesetzesnormen. Ob die religiöse Sanktion des Eides begründet ist oder nicht, mag Kirchenhistoriker interessieren. Für unsere Gesetzgeber ist allein maßgebend, ob die religiöse Natur des Eides und demgemäß des Meineides in den Volksanschauungen des deutschen Volkes der Gegenwart noch eine Stütze findet oder nicht.

Die verhältnismäßig wenigen, welche das Problem überhaupt von dieser Seite aus angefaßt haben, sind durchweg nicht hinausgekommen über allgemeine Klagen über den überhandnehmenden Atheismus und die Häufigkeit der Meineide oder über den Hinweis darauf, daß kirchliche Gesinnung und Religiosität noch weit verbreitet sind.

Die von den Gegnern des Eides vorgebrachten Gründe sind nicht durchschlagend. Ob der Atheismus und irreligiöse Gesinnung wirklich so sehr zugenommen haben, wie vielfach behauptet wird, kann zweifelhaft erscheinen. Gar manche Erscheinungen im sozialen Leben der Gegenwart, so der Erfolg der Heilsarmee, das Auftauchen und die weite Verbreitung des Gesundbetens,

sowie das schnelle Anwachsen des Spiritismus, welcher schon über 60 Millionen Anhänger zeigt, deuten dem Völkerpsychologen vielmehr an, daß die mystische Seite der menschlichen Natur durch den Rationalismus des 18. Jahrhunderts und den Materialismus der sechziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts keineswegs erdrückt ist, sich vielmehr anscheinend in einer Periode kräftigerer Entfaltung befindet. Aber auch davon abgesehen, würde die Ausbreitung atheistischer Weltanschauung nur dann die Abschaffung des Eides begründen, wenn der Rest derjenigen, welche religiösen und mystischen Erwägungen zugänglich sind, so klein geworden wäre, daß es sich nicht lohnte, ihretwegen ein dem modernen Empfinden nicht entsprechendes Rechtsinstitut beizubehalten. Dies aber wird wohl im Ernst niemand behaupten wollen.

Ebenso wenig durchdringend ist das zweite Moment, daß so häufig Meineide geschworen werden. Ob die Meineidsseuche wirklich so zugenommen hat, wie manche Schriftsteller behaupten, oder ob nicht vielmehr früher nur nicht in dem Maße wie in den letzten Jahrzehnten hierauf geachtet wurde, lasse ich dahingestellt. So viel steht allerdings fest, daß eine erschreckend große Zahl von Meineiden jahraus jahrein geschworen wird, wie ein jeder Praktiker bestätigen kann.[1] An dieser Tatsache ändert es auch nichts, wenn die gerichtlichen Verfolgungen und Verurteilungen wegen dieses Delikts alljährlich im Verhältnis zu der Zahl der geleisteten Eide eine ganz minimale ist. Denn jeder Richter und Staatsanwalt

[1] Staatsanwaltschaftsrat Dr. Kloß kommt in seinem Aufsatz *Der Meineid in Strafsachen, seine Häufigkeit und verhältnismäßig seltene Bestrafung; die Vorschläge zur Abhilfe* (Separatabdruck aus dem 21. Jahrbuch der Gefängnisgesellschaft für die Provinz Sachsen) auf Grund einer sehr sorgfältigen vorsichtigen Schätzung zu dem Resultate, daß alljährlich in Deutschland mindestens etwa 11 321 Meineide geschworen werden. Vgl. auch *Ω. Σ. Die Verbrecherwelt von Berlin*, 3. Ausgabe (Berlin und Leipzig 1886) S. 83f., 168, und Staatsanwalt Dr. Wulffen *Psychologie des Verbrechers* (Groß-Lichterfelde 1908) Bd I S. 397, 425, 433; Bd II S. 95, 134, 163, 324 ff.

weiß, wie ungemein schwer es ist, einen Meineid nachzuweisen, und daß deshalb nur in ganz eklatanten Fällen eine gerichtliche Untersuchung überhaupt eingeleitet wird.[1] Wenngleich man also auch zugeben muß, daß alljährlich sehr viele Meineide geschworen werden, so ist doch damit noch nicht erwiesen, daß nicht eine große Zahl von Schwörenden nur deshalb die Wahrheit gesagt haben, weil sie die Strafe Gottes fürchteten.

Dieser Nachweis, welcher zugunsten der Beibehaltung des Eides sprechen würde, ist naturgemäß schwer zu führen. Die bei weitem wichtigsten Materialien liefert uns hier die moderne Wissenschaft der Volkskunde, indem sie uns mit den Anschauungen vertraut macht, welche das Volk von dem Eid und Meineid hat. Und gerade diese Materialien sind bisher bei der Diskussion über Beibehaltung oder Abschaffung des Eides überhaupt noch nicht berücksichtigt worden.

Von ganz besonderer Bedeutung ist die nur wenigen bekannte Tatsache, daß das Volk mancherlei Mittel kennt, durch welche es sich vor der göttlichen Strafe bei einem Meineid zu sichern sucht.

Alle solche mystischen Meineidszeremonien, welche ich bei Durchforschung zahlreicher volkskundlicher, ethnologischer und kriminalistischer Zeitschriften und Werke fand, oder die mir brieflich und mündlich mitgeteilt wurden, habe ich in zwei großen Abhandlungen zusammengestellt, systematisch zu gruppieren und dem ihnen zugrunde liegenden Gedanken nach zu erklären und ihre praktische Bedeutung hervorzuheben versucht.[2]

---

[1] Justizrat Sello, der berühmte Verteidiger, sagt darüber in seiner interessanten Abhandlung *Ein Proteus des Verbrechens. Meineid und Fälschung* (*Das Tribunal* Bd I, Hamburg 1885) S. 297 mit Recht: „Kaum ein anderes Verbrechen ist so mühelos zu begehen, so schwer zur Bestrafung zu ziehen wie der Meineid."

[2] Vgl. meine Abhandlungen *Mystische Zeremonien beim Meineid* (*Gerichtssaal*, Bd 66, 1905, S. 79/105) und *Weiteres über mystische Zeremonien beim Meineid* (ebenda, Bd 68, 1906, S. 346/402). Vgl. ferner

Die Bedeutung des Themas aber, die praktischen Konsequenzen, die sich für den Richter und den Gesetzgeber ergeben, die eigenartige Natur des wenigen bekannten Stoffes, der nicht nur Juristen, sondern auch Theologen, Kulturhistorikern und Volksforschern Interessantes bietet, rechtfertigt es, glaube ich, wenn ich an dieser Stelle die Ergebnisse meiner bisherigen Forschungen kurz zusammenfassend darstelle und die praktischen Konsequenzen ziehe, welche sich daraus meines Erachtens ergeben.[1]

Das Verhältnis der meisten Heiden und überaus zahlreicher Christen zu der Gottheit ist ein durchaus äußerliches. Gott nimmt die Stellung eines übermächtigen Menschen ein, welcher straft und belohnt, dessen Gunst man durch Opfer und Gebete erzwingen kann, der sich auch durch allerlei Kniffe betrügen läßt.[2]

---

meine Skizzen *Aberglaube beim Meineid* (*Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*, Bd II, 1905, S. 511f.); *Zur Verhütung von Meineiden* (*Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik*, Bd XVII, 1904, S. 198/200); *Eid und Aberglaube. Zwei selbsterlebte Fälle* (ebendort Bd 31); *Mystische Meineidszeremonien* (ebendort Bd 30 S. 380f.). In den *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* werde ich nächstens einen besonders interessanten praktischen Fall aus Schlesien darstellen. Eine kurze zusammenfassende Darstellung habe ich kürzlich in meinem kleinen Buch über *Verbrechen und Aberglaube* (*Aus Natur und Geisteswelt* Bd 212, Leipzig, B. G. Teubner, 1908) S. 119/127 gegeben. Auch werde ich in *Westermanns Monatsheften* kurz über *Eid und Meineid im Volksglauben* handeln.

[1] Die Abhandlung im *Gerichtssaal* Bd 66 wird der Einfachheit halber als I zitiert werden, die aus Bd 68 als II.

[2] Vgl. das durch sein Material wertvolle Buch von Th. Trede *Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens* (4 Bde, Gotha 1889/91). Auch das mir nicht bekannte Buch von Franz Amman *Die römisch-heidnische Kirche oder das römische Papsttum als das erneuerte Heidentum* (Bern 1845) mag manches hierher Gehörige enthalten. Interessant sind die Materialien, die Dr. Crasselt im nächsten Heft des *Archivs für Strafrecht und Strafprozeß* (Berlin) veröffentlichen wird. Vgl. dazu auch Richard M. Meyer auf S. 320f. und 324f. dieses Archivs, Bd XI, 1908. Weitere Parallelen, auch aus Europa, gedenke ich nächstens im *Globus* zu veröffentlichen.

Durch den Eid ruft der Schwörende Gott zum Zeugen der Wahrheit an. Leistet man einen Meineid, so bestraft Gott den Frevler, oft indem er ihn durch einen Blitzschlag tötet, ihm die Schwurhand erlahmen oder ihn in die Erde versinken läßt und ihm den ewigen Frieden nicht gönnt, sondern ihn nach dem Tode ruhelos als Gespenst wandern läßt.[1] Diese Anschauungen sind auch heute noch weit verbreitet[2] und tragen sicherlich oft genug wesentlich mit dazu bei, daß die Wahrheit beschworen wird.

Um die göttliche Strafe für den Meineid abzuwenden, haben aber listenreiche Menschen vielerlei Mittelchen erfunden, die sich mitunter in frappierender Ähnlichkeit bei den verschiedensten Völkern finden.

So mannigfach auch diese mystischen Meineidsgegenmittel sind, so lassen sie sich doch auf wenige Gruppen zurückführen, denen der gleiche Grundgedanke zugrunde liegt.

Am verbreitetsten sind diejenigen Zeremonien, welche auf den Blitzableitergedanken zurückgehen. Wie schon bemerkt, glaubt man vielfach, Gott strafe den Meineidigen, indem er ihn auf der Stelle durch einen Blitzstrahl vernichte. Wie man nun durch einen Blitzableiter den Blitz hindert, Schaden anzurichten, und ihn zwingt, unschädlich in die Erde zu fahren,

[1] Hierüber habe ich zahlreiche Materialien gesammelt; einiges davon habe ich in den Skizzen *Bestrafung des Meineidigen durch Gott* (*Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik* Bd 31) und *Der Eid im Volksglauben* (*Globus* Bd 92, 1908) veröffentlicht. Anderes werde ich vielleicht noch in einer ethnologischen Zeitschrift veröffentlichen und den Rest dem bekannten Ethnologen Dr. Richard Lasch zur Verfügung stellen, der ein umfangreiches Werk über den Eid im Volksglauben vorbereitet. Vgl. auch A. H. Post *Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz* Bd II (Oldenburg und Leipzig, 1895) S. 404, 478 ff., 547, 664; Wilutzky *Vorgeschichte des Rechts* Bd III (Berlin 1903), S. 152 ff.; J. Kohler *Rechtsphilosophie und Universalrechtsgeschichte* (v. Holtzendorffs *Encyklopädie der Rechtswissenschaft*, 6. Aufl.) S. 66; J. Makarewicz *Einführung in die Philosophie des Strafrechts* (Stuttgart 1906), S. 310 f., 377 f., 389 ff.

[2] I S. 82 f.; II S. 347 f., 349 f.

so glaubt man auch durch besondere Stellung der Arme, manchmal auch der Füße, oder durch besondere Vorrichtungen, die Meineidsstrafe in die Luft oder den Erdboden ablenken zu können.

Im Rheinland nimmt man den linken Arm hinter den Rücken und streckt einen oder mehrere Finger so, daß sie senkrecht zum Rücken stehen, mit dem Gedanken, daß aus diesen Fingern der Eid wieder herausgehe[1]; manchmal wird auch die linke Hand nach seitwärts und abwärts gespreizt in die Tasche gesteckt.[2] In Schleswig-Holstein spreizt der Schwörende die Finger der linken Hand von sich ab[3]; in Oldenburg hält man die linke Hand abwärts hinter sich.[4] In Posen streckt man zwei oder drei Finger der linken Hand nach unten und rückwärts.[5] Im Königreich Sachsen hält man die Finger der linken Hand steil nach unten[6], in Pommern die linke Hand in der Tasche[7], in Braunschweig die linke Hand, indem man drei Finger nach unten ausstreckt, auf den Rücken, wodurch man den Eid nach hinten von sich wegschwöre.[8] In Thüringen hält man die linke Hand mit den Fingern nach unten und sagt von einem solchen Menschen: „Er schwört's in den Boden."[9] Auch in Rheinhessen sind Versuche der „Ablenkung" durch Ausstrecken der linken Hand in einer Geraden mit der erhobenen und vorgestreckten rechten Hand mehrfach beobachtet und inhibiert.[10] Besonders ausführliche Mitteilungen haben wir über verschiedene Gegenden Bayerns, wo man den Blitzableiter in der Art herstellt, daß man den Zeigefinger der linken Hand ausstreckt oder die linke Hand mit gespreizten, abwärts gerichteten Fingern auf den Rücken legt, oder die drei Schwurfinger der linken Hand nach unten streckt, oder auch die linke Hand nach hinten, weder nach unten noch auf dem Rücken, hält.[11] Sehr bezeichnend

[1] I S. 86. [2] II S. 363 f. [3] I S. 86. [4] I S. 87. [5] II S. 361. [6] II S. 365. [7] II S. 365. [8] II S. 365 f. [9] II S. 366. [10] II S. 366 f. [11] II S. 356 ff.

für die Auffassung des Volkes von dieser Zeremonie ist, daß man einen derartigen Eidschwur einen „kalten Eid“ nennt, analog dem sogenannten „kalten Blitz“, welcher zwar einschlägt, aber nicht zündet.[1] Manchmal scheint allerdings daneben auch der Gedanke maßgebend zu sein, daß durch die linke Hand das wieder abgeschworen werde, was man mit der rechten beschwört.[2] In Ostpreußen legt man die linke Hand in die Seite und will vermutlich dadurch auch eine Art Blitzableiter herstellen.[3]

Auch außerhalb Deutschlands können wir den Blitzableiter nachweisen. Hierher ist es wohl zu rechnen, wenn in Oberösterreich, Steiermark, Kärnten und dem Salzkammergut der Schwörende die linke Hand ballt und dann rasch wieder öffnet, „als ob er etwas wegwürfe“.[4] In Böhmen sagt man, daß der Eid ungültig sei, wenn man dabei die Eidfinger der linken Hand abwärts halte.[5] In einer Schweizer Volkserzählung kommt es vor, daß der Verbrecher, um den geschworenen Falscheid gewissermaßen zu neutralisieren, während der Eidzeremonie die drei entsprechenden Finger der linken Hand nach abwärts streckte und dabei eine Formel murmelte.[6] Die Juden nehmen die Blitzableiterzeremonie in der Art vor, daß sie die linke Hand auf den Rücken halten und zwar zwei oder drei Finger wie zum Schwur ausgestreckt, die anderen zusammengeballt[7], insbesondere gebrauchen auch die russischen, polnischen und galizischen Juden den Blitzableiter.[8] Wahrscheinlich ist es hierauf auch zurückzuführen, wenn Juden glauben, getrost falsch schwören zu können, wenn sie die linke Hand in der Tasche haben.[9] Die Wenden in dem Spreewald nehmen den linken Arm auf den Rücken und strecken einen oder mehrere Finger so, daß sie senkrecht im Rücken stehen[10]. Auch die Polen kennen den Blitzableiter[11], ebenso die

[1] II S. 357, 360. [2] II S. 359 f. [3] I S. 89. [4] II S. 366 f.
[5] II S. 361. [6] I S. 87 ff. [7] II S. 361 f. [8] II S. 363. [9] II S. 364.
[10] I S. 86. [11] I S. 87.

Wotiaken, welche den Zeigefinger der linken Hand nach unten ausstrecken.[1] Eine ganz eigenartige Konstruktion des Blitzableiters wurde vor einigen Jahren in Serbien konstatiert, wo einige Zeuginnen um den Gürtel einen Zwirnsfaden hatten, dessen eines Ende den Kittel entlang bis an den Erdboden hinabreichte, damit ihr falscher Schwur entlang dem Zwirnsfaden in den Sandboden hinabgleite und ihnen nichts geschehe.[2] Originell ist es auch und wahrscheinlich auch auf den Blitzableitergedanken zurückgehend, wenn man in den Abruzzen glaubt, ohne Furcht vor Strafe einen Meineid leisten zu können, wenn man die linke Fußspitze hochhebt, so daß man nur mit dem Hacken die Erde berührt.[3]

Auf eine analoge Auffassung geht der Glaube zurück, man könne die Meineidstrafe analog einem Schall zurückwerfen, „abschwören", wenn man die erhobene geöffnete Schwurhand mit der inneren Handfläche dem Richter zukehrt. So bei den Masuren Ostpreußens[4], in der Westprignitz und anderen Teilen der Provinz Brandenburg[5] und in Braunschweig.[6] Auf den gleichen Gedanken ist es zurückzuführen, wenn man in der Provinz Brandenburg vereinzelt glaubt, bei geöffneten Fenstern im Schwursaal fliege der Eid zum Fenster hinaus und man könne daher ungefährdet falsch schwören.[7] Eigenartige Verquickungen dieser Idee des Zurückwerfens mit dem Blitzableitergedanken und vielleicht auch der Sündenbockidee finden wir in Bayern.[8]

Weit verbreitet ist auch die Sündenbockidee, welche auf das im Völkerleben so oft zu beobachtende Surrogationsprinzip zurückgeht. Wie z. B. an Stelle der Menschenopfer später Tieropfer traten oder wie bei der Leichenmitgabe später vielfach nicht mehr die Gegenstände selber den Toten mitgegeben wurden, sondern nur spielzeugartige Nachbildungen, so glaubt man auch beim Meineid den Zorn der Gottheit auf einen

[1] I S. 86. [2] II S. 371. [3] I S. 89; II S. 367. [4] I S. 90. [5] I S. 90; II S. 370. [6] II S. 370. [7] I S. 90. [8] II S. 368 ff., 370.

Stein oder einen anderen Gegenstand lenken zu können, welchen man während der Schwurzeremonie bei sich trägt.

In der zu der Provinz Brandenburg gehörigen Westprignitz herrscht vielfach der Glaube, man könne ruhig einen Meineid schwören, wenn man irgendeinen Gegenstand, so eine Schürze, in der Hand halte.[1] Ebenso in Pommern, wo meineidige Frauen beim Schwören mit der linken Hand die Schürze oder das Schürzenband anfassen und nach der Eidesleistung dem Bösen freiwillig opfern, damit ihnen „der Böse nicht beikommen soll".[2] Auch benutzt man in Pommern den Knopf eines Rockes als Sündenbock, den man nachher wegwirft.[3] Ebenso in Oldenburg, wo ein falscher Eid nichts schaden soll, wenn es gelingt, während des Schwörens einen Hosenknopf abzudrehen, der mitunter zu diesem Zweck nur locker befestigt wird.[4] Verschiedene derartige Zeremonien kennt man in Ostpreußen. So nimmt man beim Schwören einen Stein in den Mund und „speit ihn nachher mit dem meineidigen Schwur wieder aus" oder legt auch ein Goldstück beim Schwören unter die Zunge, „so bleibt der etwaige Meineid daran haften".[5] Im Jahre 1863 kam vor dem Schwurgericht in Danzig zur Sprache, daß jemand dadurch zum Meineid verleitet werden sollte, daß man ihm weiszumachen suchte, der Meineid werde nichts schaden, wenn der Schwörende beim Nachsprechen der Eidesformel eine Erbse im Munde unter der Zunge halte und gleichzeitig in der linken Rocktasche einen Heringskopf bei sich trage.[6] Ebenso hilft es, wenn man ein geschlossenes Schloß[7] oder auch die Seele einer Federpose in der Tasche[8] oder auch einen Knochen von einem eigenen verstorbenen Kinde bei sich trägt.[9] Bei diesem letzten Mittel spielt vermutlich der Glaube an die Talismannatur menschlicher Körperteile, der Glaube an Totenfetische eine große Rolle.

[1] I S. 85; II S. 352. [2] II S. 352. [3] II S. 353. [4] I S. 98; II S. 353. [5] I S. 84; II S. 354. [6] I S. 84 f.; II S. 354. [7] I S. 85; II S. 351. [8] I S. 85; II S. 351. [9] I S. 85.

Auch bei außerdeutschen Völkerschaften finden wir die Sündenbockidee beim Meineidsaberglauben vielfach in Geltung. So benutzte noch vor einigen Jahren ein polnischer Bauer die Seele einer Gansfeder, welche er unter seine Zunge legte, als Sündenbock und schwur auch nicht auf sein eigenes Haupt, sondern auf die Gansseele.[1] Die Rumänen in der Bukowina nehmen einen Stein in den Busen, „damit die Folgen des falschen Schwures auf den Stein und nicht auf sie fallen".[2] Ebenso trifft bei den Ruthenen und Huzulen die Meineidsstrafe den Meineidigen nicht, wenn er einen Stein unter dem Arme versteckt hält.[3] Ebenso denkt das Volk in Serbien vielfach, die Strafe für den falschen Eid werde nicht sie treffen, sondern den Stein, welchen sie unter ihrem Gürtel verborgen haben.[4] Bei den Juden soll ein Eid ungültig sein, wenn es ihnen gelingt, beim Schwören ihre linke Hand auf einen Tisch oder sonstigen Gegenstand aufzulegen.[5]

Von gewaltiger praktischer Bedeutung und doch nur wenigen bekannt ist der weitverbreitete Glaube, bei Vornahme gewisser Zeremonien oder bei Unterlassung anderer komme ein rechtsverbindlicher Eid überhaupt nicht zustande. Diese Anschauung geht auf die formelle Auffassung des Rechts zurück; das Volk hält einen Rechtsakt, insbesondere einen so feierlichen wie die Beeidigung nur dann für verbindlich, wenn alle durch Rechtssatzung und religiöse Anschauungen vorgeschriebenen Formalitäten peinlich beobachtet werden.

In Deutschland kommt es sehr oft vor, daß Zeugen die Eidesformel nicht genau nachsprechen, Worte auslassen oder verstümmeln oder auch andere Worte sprechen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dies in manchen Fällen geschieht, weil man glaubt, dann keinen verbindlichen Eid zu leisten.[6] Ebenso in Österreich, wo man z. B. statt „die reine volle

[1] II S. 351 f. [2] II S. 354. [3] I S. 84; II S. 351. [4] II S. 355 f. [5] II S. 350.

[6] I S. 96 f.; II S. 382 ff. Nach dem oben zitierten Entwurf der neuen Strafprozeßordnung § 62 spricht künftig der Richter die Eidesformel vor.

Wahrheit" sagt „keine volle Wahrheit" und statt „nichts als die Wahrheit" hört man „nicht die Wahrheit".[1] In Rußland ist es ganz gewöhnlich, daß die Schwörenden die Eidformel verstümmeln und glauben dann keinen Meineid zu leisten.[2] Im katholischen Teile Westfalens herrscht der eigenartige Aberglaube, daß der Eid unwirksam ist, wenn der Betreffende früh bereits etwas gegessen habe.[3] Dieser Glaube geht auf die Anschauung zurück, daß feierliche Handlungen religiösen Charakters, wie Beichte, Abendmahl, Schwören, aber auch vielerlei Zauberhandlungen wie Einpflöcken von Krankheiten, Schatzheben usw. „nüchtern" geschehen müssen, falls sie von Erfolg begleitet sein sollen. Da diese Anschauung durch ganz Deutschland verbreitet ist, wird sich ähnlicher Glaube bezüglich des Eides sicherlich auch in anderen Teilen Deutschlands und bei anderen Konfessionen nachweisen lassen. In Hessen, der Rheinprovinz und einem Teile Hollands sucht der Schwörende durch die vorher durchlochte Tasche sein Glied zu berühren, macht sich dadurch unrein und kann nun ruhig falsch schwören.[4] Wahrscheinlich geht es auf den Gedanken zurück, dass eine ungewöhnliche Fingerhaltung eine wesentliche Verletzung der Form sei und den Eid daher ungültig mache, wenn die Masuren in Ostpreußen den Daumen einkneifen.[5]

Bei den Juden, welche schwören, indem sie die Hand auf die heilige Schrift legen, gilt der Eid nicht, wenn sie beim Schwur den großen Finger krümmen.[6] Auch genügt es nach Anschauungen der Juden in der Bukowina, wenn sie der Thora irgendeine Verletzung beibringen, wenn auch von einem Nadelstich.[7] Ferner sollen die Apokryphen des Talmud lehren, daß der Schwur eines Juden den Gojim gegenüber ungültig sei.[8] Meineidige orthodoxe Russen murmeln vor Be-

Der Zeuge spricht dann nur: „Ich schwöre es, so wahr mir Gott helfe!" Hierdurch werden obige Meineidszeremonien sehr erschwert. Hoffentlich wird später die Zivilprozeßordnung analog geändert.

[1] II S. 382. [2] II S. 384. [3] II S. 396 f. [4] II S. 396. [5] I S. 97. [6] I S. 97; II S. 394 f. [7] II S. 395. [8] II S. 391.

ginn der Zeremonie die Worte: „Gott möge meinen Eid nicht empfangen“ und vermeiden es außerdem, das Kreuz und Evangelium beim Kusse mit den Lippen zu berühren.[1] Die russischen Mohammedaner suchen nach dem Eide etwas Unreines zu berühren, etwa vorher schon in die Tasche gelegten Pferdemist,[2] ebenso die Wotiaken ihren Penis.[3] Die Mohammedaner in Bosnien und der Herzegowina suchen zu verhindern, daß ihre Hand mit dem Koran in Berührung kommt.[4] In Bosnien und der Herzegowina bekreuzigen sich die Schwörenden, und zwar die römisch-katholischen mit drei Fingern, die orthodoxen Serben mit der ganzen Hand. Nimmt man diese Bekreuzigung nicht ordentlich vor, indem man z. B. zwei Finger übereinanderlegt, so glaubt man einen verbindlichen Eid nicht zu schwören.[5] Nach einer Schweizer Sage hob der Teufel, der schwören sollte, zwei Finger in die Höhe und bespie sie: es ist dies also vermutlich kein verbindlicher Schwur.[6] In den Abruzzen glaubt man guten Gewissens einen Meineid schwören zu können, wenn man die Schwurhand nicht so hoch erhebt, daß die Fingerspitzen über Ohrenhöhe hinausreichen.[7] In Korsika glaubt man, ein von einem Katholiken einer andersgläubigen Behörde gegenüber abgelegter Eid sei ungültig.[8] Ähnliche Anschauungen werden sich auch in anderen Ländern und bei anderen Konfessionen nachweisen lassen. Die Rumänen in Siebenbürgen zwängen bei falschem Eid die linke Hand hinter den Gürtel ein und verweigern den Schwur, wenn dies verhindert wird.[9] Vielleicht spielt hier auch die Sündenbockidee mit hinein. Die Kirgisen glauben jeden Eid ungültig machen zu können, in dem sie einzelne Sätze in ihm auslassen oder ändern.[10]

Mit diesen Anschauungen hängt zusammen das Prinzip der buchstäblichen Gesetzesinterpretation, indem nur derjenige

---

[1] I S. 95; II S. 393. [2] I S. 97. [3] I S. 97; II S. 396. [4] II S. 393 f. [5] II S. 395 f. [6] II S. 398 f. [7] II S. 398 ff. [8] II S. 391. [9] II S. 400. [10] I S. 95 f.

Eid als verbindlich angesehen wird, bei dem sich Form und Inhalt genau decken. Jede Ungenauigkeit in der Willenserklärung macht nach einer weitverbreiteten Anschauung einen Eid ungültig.

Diese Anschauung ergibt sich aus einer ganzen Reihe von Sagen über Grundstreitigkeiten, die wir bei den verschiedensten Völkern nachweisen können und denen gemeinsam ist, daß jemand Erde von seinem Grund und Boden in seine Schuhe tut und Laub von seinen Bäumen unter seinen Hut und dann, auf dem streitigen Stück Land stehend, schwört, daß er auf seinem Grund und Boden und unter den Zweigen seiner Bäume stehe, oder daß er außerdem einen Löffel („Schöpfer") und einen Kamm („Richter") sich ins Haar steckt und dann schwört: „So wahr der Schöpfer und Richter über mir ist, so wahr stehe ich auf meinem Grund und Boden." Derartige Sagen finden wir in Schleswig-Holstein[1], Baden[2], Elsaß[3], Thüringen[4], Pommern[5], der Schweiz[6], Schweden[7], Norwegen und Dänemark[8] und bei den Kaukasusvölkern[9]. Vielleicht geht es auf gleiche Anschauungen zurück, wenn man in Ostpreußen noch heutigentages glaubt, einen Meineid schwören zu können, wenn man die Stiefel auf nackte Füße zieht[10] oder wenn man Sand auf den Kopf streut.[11]

Sehr wichtig ist auch die jesuitische Meineidslehre. Schon nach Alfons Maria von Liguoris Moraltheologie ist der nicht rein innerliche Vorbehalt, d. h. ein solcher, welcher aus den Umständen erkannt werden kann, aus gerechtem Grunde erlaubt. So kann ein Zeuge schwören, daß er von dem verbrecherischen Treiben des Angeklagten nichts weiß, wenn er nur überzeugt ist, daß der Angeklagte ohne Schuld, d. h. ohne Sünde ist. Eine Ehebrecherin kann den Ehebruch leugnen,

[1] I S. 91. [2] II S. 376. [3] II S. 376. [4] II S. 377f. [5] II S. 373f. [6] II S. 374ff. [7] I S. 91f.; II S. 373. [8] I S. 91f. [9] II S. 377. [10] I S. 92f. [11] II S. 93, 94.

indem sie dabei denkt: ich habe ihn nicht so begangen, daß ich ihn gestehen müßte; sie kann auch sagen, sie habe die Ehe nicht gebrochen, da sie ja fortbesteht; und wenn sie den Ehebruch gebeichtet hat, kann sie sagen: Ich bin unschuldig. Nach Sanchez darf man schwören, man habe etwas nicht getan, was man in Wahrheit doch getan habe, wenn man einen Tag hinzudenkt, an dem man es nicht getan habe. Nach dem sicherlich unverfänglichen Zeugnis des Jesuiten Cardenas blieben diese Ansichten keine bloße Theorie, wurden vielmehr so häufig angewendet, daß, „sobald ihre Verurteilung erfolgt war, die Gläubigen, von Ängsten und Zweifeln geplagt, zu gelehrten Männern eilten, um sich Rat zu holen, wie sie künftig das, was sie nicht offenbaren wollten, geheimhalten könnten." Sie waren nämlich daran gewöhnt, solche Dinge durch Mentalrestriktion zu verheimlichen.[1]

Dies sind die wichtigsten Anschauungen, welche den mystischen Meineidsgegenmitteln zugrunde liegen. Was wir sonst noch wissen, hat weniger praktische Bedeutung. So, daß man in Dänemark, Schweden und Norwegen[2], ebenso wie in Ostpreußen[3], Brandenburg[4] und Hessen[5] glaubt, leichter einen Meineid schwören zu können, wenn die Fenster des Schwurzimmers geschlossen sind, weil man dann nicht so leicht von dem Teufel geholt werden kann. Auch glaubt man in Ostpreußen den Teufel irreführen zu können, so daß der Meineid nichts schadet, wenn man das Hemd mit der Innenseite nach außen anzieht[6], oder im Pommern, wenn man das Hemd oder die Strümpfe verkehrt anzieht.[7] Ähnliche Anschauungen dürften auch andernorts vorkommen.[8] In den österreichischen Alpenländern glaubt man, einen Meineid ohne Gefahr schwören zu können, wenn man unter der Fußsohle Blätter der Mistel zu liegen hat oder wenn man eine geweihte Hostie oder den Kopf eines Wiedehopfes bei sich

[1] II S. 379 ff. [2] I S. 94 f. [3] I S. 95. [4] I S. 98. [5] II S. 386 f. [6] I S. 97 f.; II S. 387 ff. [7] II S. 387 ff. [8] II S. 390.

hat oder nach der Schwurzeremonie ausspuckt.[1] Bei diesen mystischen Meineidszeremonien scheinen verschiedene Gedanken maßgebend zu sein.

Dies sind die Materialien, soweit sie bekannt sind. Selbstverständlich wird gar manche neue Meineidszeremonie noch bestehen und manch' andere wird sicherlich auch für andere Länder nachgewiesen werden können, und es wäre sehr erfreulich, wenn diese Zeilen andere anregen würden, das ihnen hierüber Bekannte, auch wenn es nur bereits geschilderte Tatsachen bestätigt, der Forschung zugänglich zu machen. Aber auch das oben beigebrachte Material dürfte meines Erachtens genügen, um einige nicht unwesentliche Schlüsse zu ziehen.

Zunächst ergibt sich mit voller Klarheit, daß alle mystischen Meineidszeremonien zunächst darauf gerichtet sind, die religiösen Folgen des Meineides abzuwenden: daß sie auch vor weltlicher Strafe sichern sollen, ist erst eine Weiterentwickelung dieses primären Gedankens. Von welcher praktischen Bedeutung die Kenntnis derartiger Meineidsgegenmittel für den Richter, Rechtsanwalt und Staatsanwalt ist, davon zeugen die vielen Fälle, in denen Juristen aus ihrer Praxis schildern, wie der Zeuge oder die Partei erst die Wahrheit sagte oder den meineidigen Schwur nicht leistete, als ihnen die Vornahme der Meineidszeremonie unmöglich gemacht wurde. Aus diesen Fällen können wir aber außerdem zweierlei lernen: einmal, daß die Furcht vor dem Zuchthaus jene Leute nicht abzuhalten vermochte, einen Meineid zu leisten. Dann, daß sie die Wahrheit sagten, nachdem es ihnen unmöglich gemacht war, die himmlischen Folgen des Meineids abzuwenden. Selbst die Gewohnheitsverbrecher haben eine große Scheu vor dem Meineid, und nicht nur wegen der hohen Strafe, mit der er bedroht ist, sondern auch wegen der Folgen im Jenseits. Überhaupt steckt in den Verbrechern immer noch ein gewisses religiöses Gefühl, das sie meistens besser im Zaume hält, als die Furcht vor der

[1] I S. 20; II S. 401 f.

gerichtlichen Strafe.[1] Kann es mithin nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß viele Leute, welche die Strafandrohung allein zu einer wahrheitsgemäßen gerichtlichen Aussage nicht veranlassen würde, durch das im Eide liegende religiöse Moment dazu getrieben werden, die Wahrheit zu sagen, so kann es meines Erachtens auch keinem Zweifel unterliegen, daß man aus diesen praktischen Erwägungen heraus auch bei einer künftigen Reform des Prozeßrechts die eidliche Aussage beibehalten muß. Für die anständigen Menschen, welche es als selbstverständliche Pflicht erachten, auch vor Gericht die lautere Wahrheit zu sagen, brauchen wir freilich die Vereidigung nicht, ebensowenig für die große Masse der übrigen Staatsbürger, bei denen die drohende Zuchthausstrafe einen genügend starken Druck ausüben würde, wohl aber für die immerhin nicht kleine Zahl derjenigen, bei welchen diese Momente nicht hinreichen würden, wohl dagegen die religiöse Scheu.

Um auf diese Menschenklasse aber in der gewünschten Weise einwirken zu können, muß jeder Richter sich mit den Meineidszeremonien vertraut machen, durch deren Vornahme sie jene religiöse Furcht zu beseitigen suchen. Dies ist ein dringendes Erfordernis. Und zwar muß sich der Richter nicht nur mit denjenigen Meineidszeremonien vertraut machen, welche unter den Einheimischen seines Gerichtssprengels bekannt sind, sondern er muß möglichst sämtliche Gruppen beherrschen, da bei dem Fluktuieren der Bevölkerung auch fremde Elemente vor seinen Richterstuhl kommen, da ferner auch durch Übertragung oder Neu-

[1] Vgl. über die eigenartige „Frömmigkeit" vieler Verbrecher E. Ferri *Il sentimento religioso negli omicidi* (*Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale,* Bd V, Torino 1884) S. 276, 282. Aurelino Leal *La religion chez les condamnés à Bahia* (*Archives d'anthropologie criminelles,* Bd 14, Paris 1899) S. 605/631, sowie meine Skizzen *Fall Ziegler: Ein Diebstahl aus Aberglauben* (*Der Pitaval der Gegenwart* 1907) und *Beten und Verbrechen* (*Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik* Bd 31). Eine für die *Zeitschrift für Religionspsychologie* (Halle) bestimmte umfangreiche Arbeit über *Religiöse Verbrecher* ist im Manuskript schon fertiggestellt.

bildung neue Meineidszeremonien aufkommen können, die aber fast stets mit den bereits bekannten gewisse Beziehungen haben werden, so daß sie der volkskundige Richter leicht zu erkennen vermag.

Ein Richter, welcher die Meineidszeremonien kennt, wird, wie jene Beispiele zeigen, manchen Meineid und damit oft ungerechten Ausgang des Prozesses verhüten können. Aber auch, wenn das nicht möglich ist, weil der Zeuge auch schwört, nachdem die Vornahme der Meineidszeremonie verhindert ist, so wird ein volkskundiger Richter eine derartige Aussage doch anders und richtiger beurteilen können, als ein anderer, welchem jene Prozedur nicht bekannt ist. Ein Schwörender, welcher eine Meineidszeremonie vornimmt, wird in der Regel als ein nicht ganz zuverlässiger Zeuge angesehen werden müssen. Dabei muß man aber vorsichtig sein, denn einmal können manche Meineidszeremonien, wie das Verschlucken von Worten der Eidesformel, das Abschwören, indem man die innere Handfläche dem Richter zukehrt usw., auch rein zufällig vorgenommen werden, und ferner kann dies zwar absichtlich geschehen, aber doch von einem Zeugen, der die beste Absicht hat, die Wahrheit zu sagen und dies nur tut, entweder aus alter Gewohnheit oder um sich auch gegen die Folgen einer fahrlässigen Unwahrheit zu sichern. Gerade um zu konstatieren, wie oft Meineidszeremonien von unverdächtigen Zeugen vorgenommen werden, wären weitere systematische Erhebungen sehr am Platze.

Nicht alle Meineidsgegenmittel haben für den Richter freilich den gleichen praktischen Wert. Denn, was nützt es dem Richter, wenn er auch weiß, daß man das Hemd nur verkehrt anzuziehen braucht, wenn man ungefährdet einen Meineid leisten will? Verhindern kann er die Vornahme dieser Zeremonie doch nicht, da er sie nicht konstatieren kann. Wohl aber würde bei einem Meineidsprozeß unter Umständen ein volkskundiger Richter durch Zeugenaussagen die Vornahme eines derartigen Mittels feststellen können und dadurch ein gewisses Indizium haben, welches den Beschuldigten vielleicht

zu einem offenen Geständnis veranlassen würde. Die große Mehrzahl der Meineidszeremonien kann der Richter dagegen bei einiger Aufmerksamkeit leicht verhindern. So wird er insbesondere dafür sorgen, daß der Schwörende die Eidesformel genau nachspricht, daß er nichts in der Hand hat, etwa seinen Hut, wie man das oft sieht, oder daß er beim Schwören einen Tisch anfaßt, wie das gleichfalls oft vorkommt, daß er die linke Hand nicht auf dem Rücken hält, daß er nicht die innere Handfläche der Schwurhand dem Richter zukehrt usw.

Um diejenigen Meineidsprozeduren zu inhibieren, welche darauf beruhen, daß der einem Andersgläubigen geleistete Eid als ungültig angesehen wird, dürfte es sich vielleicht de lege ferenda empfehlen, in Erwägungen darüber einzutreten, ob nicht das religiöse Moment beim Eide wieder mehr berücksichtigt werden soll, indem einem Protestanten der Eid von einem protestantischen Richter abgenommen wird, einem Katholiken von einem katholischen, einem Juden von einem jüdischen oder ob nicht wie früher meistens, Geistliche der betreffenden Konfession hinzugezogen werden sollen. Überhaupt muß die Vereidigung feierlicher wie heute geschehen. Die Verwarnung vor dem Meineid wird durchgängig ganz monoton gesprochen und vermag nicht den geringsten Eindruck zu machen. Es ist dies eine natürliche Folge des gesetzlichen Eideszwanges und der Überlastung unserer Gerichte in Berlin und anderen großen Städten. Auch aus diesem Grunde ist es daher wünschenswert, dem Richter die Befugnis zu geben, einen glaubwürdigen Zeugen sowie Zeugen in Bagatellsachen nicht zu vereidigen oder durch sonstige Maßnahmen eine Verringerung der Eide herbeizuführen. Für den Gesetzgeber ergibt sich also: der Eid muß beibehalten, seine Anwendung zwar beschränkt werden, aber, wo er gebraucht wird, muß dies in feierlicher religiöser Form geschehen.[1]

[1] Vgl. hierzu jetzt auch Wulffen a. a. O. Bd II S. 324. Der Entwurf der Strafprozeßordnung kommt dem ersten Postulat nach; auch

Für den Geistlichen und für die Schule ergibt sich aber die Pflicht, durch Aufklärung der Jugend dafür zu sorgen, daß der Glaube an die Wirksamkeit der mystischen Meineidszeremonien verschwindet, und daß immer mehr die Überzeugung sich Bahn bricht, daß Wahrheit vor Gericht nicht nur eine religiöse Pflicht ist, sondern auch eine staatliche. Dann wird die nächste Generation vielleicht schon in der Lage sein, die Hilfe religiöser Vorstellungen in der Rechtspflege entbehren zu können. Zurzeit aber ist die Abschaffung des Eides noch nicht angebracht.

---

bezüglich der Form der Vereidigung sucht der Entwurf dem anerkannten Übelstand abzuhelfen. Einmal spricht künftig, wie bemerkt, gemäß § 62 Abs. 1 der Zeuge nicht mehr die ganze Eidesnorm, sondern nur die Eidesformel. Die Begründung meint, dadurch werde die Vereidigung „einfacher und würdiger". Einfacher wird sie ja zweifellos, ob aber würdiger, möchte ich bezweifeln. Ich glaube, wenn der Zeuge die ganze Eidesnorm nachsprechen muß — wie es nach geltendem Recht der Fall ist — wird er, da die Schwurzeremonie länger dauert, auch mehr Zeit haben, sich über die Bedeutung des Eides klar zu werden, als wenn er nur: „Ich schwöre es. So wahr mir Gott helfe!" zu sprechen hat. Ein Zeuge, der einen Meineid leisten will, wird sich hierzu auch schneller entschließen, wenn er nur die kurze Eidesformel zu sprechen hat, als wenn er befürchten muß, beim Nachsprechen der Eidesnorm verwirrt zu werden und sich auf diese Weise zu verraten. Ob ferner durch die Vorschrift des § 62 Abs. 2, daß eine Belehrung über Wesen und Bedeutung des Eides nur dann vorgenommen werden soll, wenn sie angemessen erscheint, die schematische formelle Hinweisung, wie sie jetzt üblich ist, verschwinden wird, wie die Begründung (Sp. 213) erhofft, kann erst die Zukunft lehren. Möglich ist es allerdings, und dann wäre viel gewonnen. Möglich ist allerdings auch, daß viele Richter in Zukunft nur in den seltensten Fällen über die Bedeutung des Eides belehren werden, um nicht die betreffenden Zeugen als Zeugen zweiter Klasse hinzustellen, als Zeugen, die entweder zu dumm sind, als daß man ihnen zutrauen könnte, sich der Bedeutung des Eides bewußt zu sein, oder die verdächtig erscheinen, es mit der Wahrheit nicht so genau zu nehmen. In Wirklichkeit müssen wohl drei Viertel aller Zeugen über die Bedeutung des Eides belehrt werden. Bedenklich erscheint die Unterlassung namentlich mit Rücksicht auf die Strafbarkeit der fahrlässig falschen Aussage.

Die Triumphstraße auf dem Marsfelde

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Mit einer Tafel

Huelsen hat in seiner ausgezeichneten Neubearbeitung der Topographie Roms durch die Bestimmung des Laufes der Petronia amnis[1] auch die Topographie des Marsfeldes in ein neues Licht gerückt.

Die Petronia amnis, die aus der fons Cati am Quirinal entspringt und in den Tiber sich ergießt[2], teilt das Marsfeld in zwei Hälften.[3] Für das Überschreiten des Baches waren stets eigene Auspicia erforderlich; Festus p. 250 *Petronia amnis est in Tiberim perfluens, quam auspicato transeunt, cum in campo quid agere volunt, quod genus auspici peremne vocatur.* Hier ist campus in jenem engeren Sinne gebraucht, wo das Wort nur den Teil der Ebene nördlich der Petronia amnis bezeichnet, während der südliche Teil seit der Erbauung des circus Flaminius nach diesem benannt wird. Das auspicium peremne ist überhaupt erforderlich, wenn ein Quellbach überschritten wird, Festus p. 245 *Peremne dicitur auspicari, qui amnem aut aquam, qui ex sacro oritur, auspicato transit.* Die Änderung Mommsens[4] *ex agro* ist unrichtig. Denn jeder fons, aus dem die aqua entspringt, ist sacer.[5] Dagegen unter-

[1] *Topogr.* 1, 3, 473.

[2] *Topogr.* 1, 3, 402 Anm. 19; 473. Der Lauf des Baches ist nur in seinem oberen Teile festgestellt. Daß man den Lauf einer Aqua, die als sacra galt, von seiner natürlichen Richtung ablenken durfte, erscheint mir unmöglich; sonst hätten die Römer der Petronia amnis nicht diese entscheidende Rolle für ihr ganzes Staatsrecht eingeräumt. Vgl. u. im Texte.

[3] *Topogr.* 1, 3, 484. [4] *Staatsr.* 1, 97 Anm. 1.

[5] Nicht bloß die Bandusia des Horaz.

liegt das Wasser, das aus einem gegrabenen Brunnen abfließt, diesen Satzungen nicht, Festus p. 157 *Manalis fons appellatur ab auguribus puteus peremnis, neque tamen spiciendus videtur, quia flumen id spiciatur, quod sua sponte in amnem influat.* Nur im Quell tritt die lebendige, göttliche Wirkungskraft des Wassers zutage, das nach eigenem Willen als numen frei sich ergießt.[1] Die Notwendigkeit, beim Überschreiten eines Quellbaches Auspicia anzustellen, ist darin begründet, daß die früher eingeholten Auspicia sonst erlöschen, Servius ad Aen. 9, 24 *Ut si post acceptum augurium ad aquas venissent, inclinati aquam haurirent exinde et manibus et fusis precibus vota promitterent, ut visum perseveraret augurium, quod aquae intercessu dirumpitur.* Das numen des Quellbaches tritt mit seinen neuen Wirkungen hindernd in den Weg.

Die Geltung der auspicia urbana reichte an sich nur bis an das Pomerium.[2] Aber durch eine Rechtsfiktion[3] muß diese Geltung bis an den ersten Meilenstein erstreckt worden sein. Denn die Tätigkeit der auf die Urbs beschränkten Magistrate wird bis auf diese erweiterte Grenze des städtischen Gebietes ausgedehnt. Aber keine Fiktion konnte dem freien Willen des numen der Petronia amnis seine Wirkungskraft rauben.

Deshalb stellte der Magistrat, der auf dem Marsfelde seines Amtes walten wollte, noch innerhalb des Pomeriums die auspicia peremnia an, um auf seinem Gange nach dem Marsfelde nicht durch das heilige Wasser aufgehalten zu werden. Dies hat Mommsen[4] mit Recht geschlossen aus den Berichten über das Vitium, das Tiberius Gracchus bei der Konsulwahl beging. Daß Gracchus die Auspicia noch innerhalb der Stadt

[1] *Archiv für Religionsw.* 10, 9. [2] Mommsen *Staatsr.* 1, 64.

[3] Die Gültigkeit kann nur eine fingierte gewesen sein, da die Grenze der auspicia urbana nach wie vor das Pomerium bleibt. Auspicia des Amtskreises militiae können aber regelmäßig auf dem Marsfelde nicht gegolten haben. Das würde, wie Mommsen sagt, die ganze Geschichte Roms auf den Kopf stellen.

[4] *Staatsr.* 1, 103.

hätte einholen sollen, steht auch bei Granius Licinianus, wenn man die Stelle nur richtig ergänzt, p. 9 Fl. *se intra*[1] *pomerium auspicari debuisse, cum ad habenda comitia contenderet, quoniam pomerium finis esset urbanorum auspiciorum.* Plutarch berichtet über denselben Vorgang, Marcell. 5 *ὅταν ἄρχων ἐπ' ὄρνισι καθεζόμενος ἔξω πόλεως οἶκον ἢ σκηνὴν μεμισθωμένος ὑπ' αἰτίας τινὸς ἀναγκασθῇ μήπω γεγονότων σημείων βεβαίων ἐπανελθεῖν εἰς πόλιν, ἀφεῖναι χρῆν τὸ προμεμισθωμένον οἴκημα καὶ λαβεῖν ἕτερον, ἐξ οὗ ποιήσεται τὴν θέαν αὖθις ἐξ ὑπαρχῆς.* Plutarch hat seine Quelle unvollständig wiedergegeben. Das tabernaculum in hortis Scipionis konnte seinem Zweck, für die Auspication vor der Konsulwahl zu dienen, nicht mehr entsprechen, weil die Rückkehr in die Stadt die auspicia peremnia unterbrochen hatte. Auch sie waren die Voraussetzung seiner Aufstellung gewesen. Folglich hätte Gracchus, wie er die auspicia peremnia neu einzuholen hatte, auch das tabernaculum auf dem Marsfelde neu aufstellen müssen.

In dem Raume zwischen der porta Carmentalis und der Petronia amnis konnten sich die Magistrate frei bewegen, ohne immer beim Überschreiten des Pomeriums die lästigen auspicia peremnia einholen zu müssen. Dies ist der Grund, warum auch der Senat, wenn er mit Promagistraten, die das Promerium nicht überschreiten dürfen, verhandeln will, innerhalb dieses Raumes zusammentritt.[2] Die beiden Versammlungshäuser des Senates, die bis auf Cäsar diesem Verkehre dienen, befinden sich deshalb in diesem Gebiete. Es sind die aedes Apollinis und die aedes Bellonae.[3]

Diese sakrale Bedeutung der Petronia amnis ist die Ursache, warum der Triumphzug, an dessen Spitze die Magistrate und der Senat einherschreiten, erst diesseits dieser Grenzlinie

[1] *intra*, nicht *extra*, fordern alle Parallelstellen.

[2] Mommsen *Staatsr.* 1, 100. 3, 930.

[3] Daher sich bei der aedes Bellonae ein senaculum befindet. Mommsen *Staatsr.* 3, 914.

beginnt. Seinen Ausgangspunkt bezeichnet die porta triumphalis[1], der gegenüber die ara Martis in campo anzusetzen ist. Die aedes Bellonae, die diesseits der Petronia amnis erbaut wurde, stand in innigster Beziehung zur ara Martis. Bellona, jene Eigenschaft des Kriegsgottes, die sich in der tobenden Kampfeswut äußert, bildet bei den Griechen seit Homer das Wesen des Kriegsgottes. Für die Römer ist Mars Gradivus der disziplinierte Kämpfer[2]; deshalb löst sich diese Eigenschaft frühzeitig los und erwächst zu einer eigenen Göttergestalt. So erfolgt die Entfesselung der Kampfeswut durch die Kriegserklärung an der columna bellica. Dann erst wurde jenseits der Petronia amnis das Heer an der ara Martis in campo lustriert[3] und zum geordneten Kriegswerkzeug geschaffen. Ebenso wurde das siegreiche Heer an der ara Martis vor dem Triumph lustriert[4], um dem Friedenszustand wiedergegeben zu werden.

Die Triumphstraße lief in gerader Richtung auf die porta Carmentalis. Dieser alte Lauf der Straße hat es bedingt, daß die Stirnseite des circus Flaminius auf die Axe des Gebäudes schräg steht, während die Richtung der Axe wieder durch die Orientierung des älteren Baues der aedes Bellonae bestimmt ist. Denn, wie Becker sah, ergibt sich aus den Worten des Ovid, Fasti 6, 205 *prospicit a templo summum brevis area circum*, daß der Tempel nördlich des Einganges in den circus und

[1] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 495.

[2] Auch der μῶλος Ἄρεως kehrt in den moles Martis wieder, dessen einzelne Strebungen als Wirkungen des disziplinierten Kampfes betrachtet werden, *Festschrift für Otto Hirschfeld* S. 247f.

[3] Die Lustratio bezeugt für das Heer des Pansa, Cicero *Phil.* 12, 8.

[4] Servius ad Aen. 9, 624 *nisi cum triumphi nomine Suovetaurium fiebat: quod tamen ideo admissum est, quia non tantum Iovi, sed et aliis diis, qui bello praesunt, sacrificatur.* Alle Suovetaurilienopfer dienen nur der Lustratio und gelten dem Mars. Ganz richtig hat Oldenberg de sacr. fr. Arv. p. 44 auch die im Haine der Dea Dia dargebrachten Suovetaurilienopfer auf Mars bezogen. Die Inschrift C. I. L. II 3820 ist geschwindelt.

östlich der Triumphstraße lag, an die die area grenzte. Die aedes Bellonae war demnach genau nach Osten orientiert. Den Tempel hat erst der kühne Neuerer Appius Claudius Caecus im Jahre 298 gelobt und an Stelle eines älteren Heiligtums errichtet.[1]

Seinem Beispiel folgte Duilius, als er am entgegengesetzten Ende der Triumphstraße, am forum holitorium, dem Janus einen Tempel erbaute.[2] Auch hier ist eine ältere Kultstätte des Gottes anzunehmen. Denn das nahegelegene Tor führt seinen Namen nach den Carmentae, die nur eine Wirkungsform des Ianus sind.[3] Die porta Carmentalis muß sich senkrecht auf die Front der Tempel am forum holitorium geöffnet haben. Sonst haben die Worte des Ovid keinen Sinn, Fasti 2, 201 *Carmentis portae dextra*[4] *est via proxima Iano.* Nur dann kann der aus dem rechten Durchgang des Doppeltores Heraustretende dem Ianustempel näher sein, als wenn er durch den linken Durchgang gegangen wäre. So liegt das Tor auch unter dem Schutz des Kapitols.

Die Fabierlegende lehrt, daß man bei dem Auszug in den Krieg die Stadt ursprünglich durch den rechten, also glückbedeutenden Durchgang verließ. Ebenso zog der Triumph durch den linken, also von außen rechten, Durchgang in die

---

[1] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 552. Zum mindesten eine ara muß schon früher dort bestanden haben. Der Kult ist ja nicht durch den Tempel geworden. Plinius n. h. 35, 12 *suorum vero clupeos in sacro dicare privatim primus instituit, ut reperio, Appius Claudius, [qui consul cum Servilio fuit anno urbis CCLIX]. Posuit enim in Bellonae templo maiores suos.* Der verkehrte Zusatz kann doch einer Quelle entstammen, die nach der Art der Annalen die Errichtung des Bellonaheiligtums auf den Anfang der Republik zurückführte. Dann ist auch verständlicher, daß Appius die Bilder seiner Ahnen hier aufstellte.

[2] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 508. [3] *Archiv für Religionsw.* 10, 337.

[4] Die Verbesserung der verdorbenen Worte in *dextra*, wie auch Merkel liest, hat doch wenigstens die Autorität der zweiten Hand des Reginensis für sich. Wenn man dagegen *dextro* liest, so raubt diese Änderung dem *proxima* jeden Sinn.

Stadt hinein. So mag es gekommen sein, daß, mit dem Aufhören der Sitte durch die porta Carmentalis in den Krieg zu ziehen, der linke Durchgang, durch den nach wie vor der Triumph zog, allein für glückbedeutend galt. Eine tiefere Frage ist es, warum dieses Kriegstor den Namen nach den Carmentae führte. Sowohl bei dem Übergang in den Kriegszustand als bei dem Übergang in den Friedenszustand drängte sich das Heer durch die Enge des Torbogens. Der Zauber, sich durch einen engen Spalt zu drängen, hat nach einer Mitteilung meines Kollegen Kahle die Bedeutung, eine Wiedergeburt herbeizuführen. Dieses Geborenwerden zu einem neuen Zustand, welches sich beim Auszug zum Krieg, wie bei der Heimkehr vollzog, ist also die Ursache, warum das Kriegstor den Carmentae heilig war.

Doch kann dieser Zauber erst geübt worden sein, als die servianische Mauer die Stadt umschloß. Dennoch bestand auch für die Stadt des Septimontiums dieselbe Sitte. Unklare Erinnerungen hafteten noch später an den beiden Bogen, durch welche das Heer jener Zeit in den Krieg zog und in den Friedenszustand zurückkehrte. Der Ianus Quirinus stand immer offen, wenn Krieg war. Sein Name bedeutet den Anfang des Kriegszustandes.[1] Durch diesen Bogen wird das Heer einst gezogen sein, sobald der Kriegszustand eintrat. An einem zweiten Bogen, dem tigillum sororium, standen die Altäre des Ianus Curiatius und der Iuno. Die curiae sind die bürgerliche Gliederung des Volkes, Iuno ist die Schutzgöttin der curiae und Ianus Curiatius bezeichnet den Anfang des bürger-

[1] Bei Ianus tritt ganz regelmäßig der Begriff des Wesens hinzu, dessen Wirkung er von Anfang an bestimmt, so Ianus Consevius der Anfang der im Consus wirkenden Kraft, und in derselben Weise Ianus Iunonius, Ianus Matutinus, vgl. *Archiv für Religionsw.* 10, 16. Deshalb wird auch Ianus immer vor der Anrufung des Gottes, dem das Gebet eigentlich gilt, genannt. Ich verstehe nicht, wie man daraus schließen kann, Ianus sei der Hauptgott der Italiker gewesen. Einen Ianus Quirini kann nur die Versnot erzeugen.

lichen Zustandes. In der Legende muß der Horatier[1] zur Sühne des Schwestermordes durch den Bogen gehen. Deshalb glaube ich, daß ursprünglich das heimkehrende Heer durch das Durchziehen durch den Bogen von der Befleckung des Krieges befreit wurde. Für diese Auffassung spricht auch der Standort des Bogens.[2] Er befand sich unmittelbar bei dem Heiligtum der Tellus, die alles Leben gebiert[3], und nahe den curiae veteres.

Auch die porta triumphalis, die nichts anderes als ein freistehender Bogen gewesen sein kann, hat dieselbe Bedeutung. Sie ist an die Stelle des linken Durchganges der porta Carmentalis getreten, als die Sühnriten an die ara Martis in campo verlegt wurden. Sie ist zugleich das Vorbild der Ehrenbogen, die doch römisch-nationalen Ursprungs sind.

Ebenfalls im ersten Punischen Kriege erbaute A. Atilius Calatinus neben dem Tempel des Duilius einen Tempel der Spes. Den dritten, der Iuno Sospita geweihten, gelobte C. Cornelius Cethegus im Jahre 197. Endlich hat Acilius Glabrio im Jahre 191 den Tempel der Pietas gelobt.[4] Nach Huelsens Ausführungen lag der Tempel der Iuno Sospita der Stadtmauer zunächst; dann folgten die Tempel der Spes, des Ianus, der Pietas. Demnach hat man nach der Errichtung des Ianustempels in der Richtung nach der Stadtmauer weitergebaut und als dort der Platz mangelte, der durch die Südgrenze des forum holitorium bestimmt war, den letzten Tempel oberhalb des Ianustempels angelegt. Der Ianustempel am forum holito-

[1] Hŏratius ist abzuleiten von der Hŏra Quirini. Hora ist nach einer Mitteilung meines Kollegen Osthoff derselben Wurzel mit *χάρμη*. Sie entspricht der Virtus Martis. Horatius ist also der von der Hora Quirini erfüllte Kämpfer. Sein Gegner führt den Namen nach der cūria, also der, dem das kriegerische Wesen fehlt. *Κουριατίους*, Ps. Plutarch Parallel. 16 (Bern. 2, 366, 11); Dionys. v. Hal. *Κοράτιοι* = Cŭriatius; Martial 4, 60, 3. [2] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 258.

[3] *Archiv für Religionsw.* 10, 5.

[4] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 508 ff.

rium fand sein Gegenstück an einem Tempel des Apollo. Die Lage der aedes Apollinis am forum holitorium selbst ergibt sich mit Sicherheit aus einer Angabe des Plutarch, Sulla 32 (Catilina) *τούτου δὲ τῷ Σύλλᾳ τότε χάριν ἐκτίνων Μᾶρκον τινὰ Μάριον τῶν ἐκ τῆς ἐναντίας στάσεως ἀποκτείνας τὴν μὲν κεφαλὴν ἐν ἀγορᾷ καθεζομένῳ τῷ Σύλλᾳ προσήνεγκε, τῷ δὲ περιρραντηρίῳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐγγὺς ὄντι προσελθὼν ἀπενίψατο τὰς χεῖρας.* Die Ermordung des Marius Gratidianus fällt in jene Schreckenstage, als Sulla noch als Prokonsul ad urbem verweilte. In dieser Zeit verhandelte er mit dem Senat notwendig in der aedes Apollinis, und sein Amtssitz war das forum holitorium. Das forum Romanum ist in der Erzählung des Plutarch schon deshalb ausgeschlossen, weil der Artikel fehlt.[1] Also ging Catilina, wie es die grausige Situation fordert, von dem forum holitorium unmittelbar in den Tempel des Apollo, in dessen Vorhof sich selbstverständlich ein delubrum mit einem polubrum befand. Da Asconius zu Cicero in tog. cand. p. 90 Or. seine Lage bezeichnet mit den Worten *extra portam Carmentalem, inter forum holitorium et circum Flaminium*, so ist er an der Nordseite des forum holitorium anzusetzen. Auch hier wird man, gerade bei einem Apollotempel, die Orientierung nach Osten vorauszusetzen haben, so daß der Eingang nicht am forum holitorium selbst lag. Die genaue Orientierung nach den Himmelsrichtungen macht die aedes Apollinis, wie die aedes Bellonae für die Templa der Senatssitzungen von selbst geeignet. Aus demselben Grunde sind auch die Bauten des Pompeius, die einen Sitzungssaal des Senates enthielten, genau nach Osten orientiert.[2] In solchen Räumen war

[1] Ebenso ist das forum holitorium gemeint in der gleichartigen Situation Plut. Pomp. 59. Wo bei den Griechen in ganz seltenen Fällen ἀγορά ohne den Artikel das forum Romanum bezeichnete, Appian b. c. 1, 26; Dionys. 3, 22, 9; Plut. Coriol. 3; Galba 24 (vgl. dagegen Galba 26) ist es nachlässiger Ausdruck.

[2] Vgl. das Templum im Lager, *Neue Heidelb. Jahrb.* 9, 142.

es nicht nötig, für die Auspication vor der Senatssitzung erst ein Templum abgrenzen zu lassen.

Wenn also der Apollotempel dem Tempel des Ianus schräg gegenüber lag, so erkennt man, daß der fremde Lichtgott seit alters seinen Platz der Verehrung neben dem heimischen erhalten hatte.[1]

Das Bestreben, Bauten, die das Gedächtnis der Triumphe lebendig erhalten sollten, im Umkreis des circus Flaminius zu errichten, entwickelte sich erst, als der Triumph selbst seinen Weg durch den circus nahm. Der Grund, den Gang des Triumphes in dieser Weise abzuändern, lag in der Absicht, die Schaustücke auszustellen. Dafür trat die Veranlassung erst ein, als die Kriege im Osten regelmäßig reiche Beute an Kunstschätzen und Kostbarkeiten brachten.

Um die Lage dieser Siegesbauten zu bezeichnen, bedienen sich die sakralen Urkunden des Ausdruckes *in circo Flaminio.* Demnach ist mit diesem Ausdruck nicht bloß die zufällige Nähe des circus Flaminius gemeint, sondern das Gebiet diesseits der Petronia amnis, das der Triumph durchzog. Andere Ortsbestimmungen der nicht sakralen Überlieferungbeweisen, daß die Petronia amnis in ihrem nicht bekannten mittleren Laufe unmittelbar nördlich der Pompeiusbauten hinfloß. Ebendiese Linie hat auch Becker als die Südgrenze des campus nachgewiesen.[2] Daß die Bauten des Pompeius noch diesseits der Petronia amnis lagen, bestätigt die Senatssitzung in der curia des Pompeius an den Iden des März. Ganz scharf wird der Lauf der Petronia amnis östlich der porticus des Pompeius bestimmt durch die Lage der Tempel des Hercules Custos und der Lares permarini. Beide Tempel wurden später von der im Jahre 110 v. Chr. erbauten

[1] Vgl. den Kult des Asklepius, *Archiv f. Religionsw.* 10, 337. Daher ist auch die sakrale Bezeichnung für die Lage des Ianus- und des Apollotempels, *ad theatrum Marcelli.* Hätte der Apollotempel sehr viel weiter nach Norden gelegen, so wäre die Bezeichnung *in circo Flaminio* gewesen.

[2] Becker 626.

porticus Minucia umschlossen.[1] Die Lage dieser porticus bestimmen die Regionsbeschreibungen im allgemeinen dahin, daß sie zwischen der porticus des Marcius Philippus und den beiden Theatern des Balbus und des Pompeius lag. Von dem Tempel des Hercules Custos sagt Ovid, im Gegensatz zur aedes Bellonae, Fasti 6, 209 *altera pars circi Custode sub Hercule tuta est.* Mit Recht vermutet Huelsen, daß der Rundtempel, den der Stadtplan im Osten der porticus des Pompeius verzeichnet, eben dieser Tempel des Hercules ist.[2] Er lag sicher in circo Flaminio. Dagegen lag der zweite Tempel der porticus Minucia, der der Lares permarini, in campo.[3] Die Petronia amnis floß also gerade zwischen beiden Tempeln nach Westen. Der Tempel der Lares permarini ist der zweite Tempel, den der Stadtplan neben dem Rundtempel darstellt. Die der Regel widersprechende Lage des Tempels der Lares permarini ist durchaus verständlich. Denn diese Gottheiten üben ihre Wirkung, das Heer im Kriegszustande zu schirmen, in den es erst durch die Lustratio in campo übertrat, nur im Amtsgebiete militiae.

Als Gegenstück des Tempels des Hercules Custos errichtete M. Fulvius Nobilior, der im Jahre 187 triumphierte, im Süden des circus Flaminius den Tempel des Hercules Musarum.[4] Von den Tempeln der folgenden Zeit wurden die Tempel der Diana und der Iuno Regina im Jahre 179 gebaut, der der Fortuna equestris im Jahre 173. Sie lagen alle sicher in circo Flaminio.[5] Eine porticus verband den Tempel der Fortuna mit dem Tempel der Iuno. Demnach lagen die drei Tempel nebeneinander an einer Straße. Der jüngste lag vom circus Flaminius am weitesten entfernt, in der Nähe des Pompeiustheaters. Auch dies bestätigt, daß die Bauten des Pompeius noch in dem nach dem circus des Flaminius benannten Bezirke lagen.

[1] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 547 Anm. 109.
[2] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 552. [3] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 487.
[4] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 544. [5] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 487.

Als Cn. Octavius im Jahre 168 die porticus Octavia erbaute[1], wählte er einen Platz unmittelbar am Pompeiustheater in der Richtung gegen den circus Flaminius. Wahrscheinlich ist die porticus, die zwischen den Tempeln der Iuno und der Fortuna lag, eben die des Octavius.[2] Dagegen ging Q. Caecilius Metellus im Jahre 148 wieder auf die Südseite des circus Flaminius über und erbaute die beiden Tempel der Iuno Regina und des Iuppiter Stator neben dem Tempel des Hercules Musarum.[3]

Die Lage der beiden folgenden Tempel, des Mars, den der Konsul des Jahres 138, Brutus Callaecus erbaut hat, und des Neptunus eines Cn. Domitius ist durch das Neptunrelief des Palazzo Santa Croce gesichert. Denn mit Recht hat Brunn geschlossen[4], daß das Relief von einem Tempel stammt, dessen Reste sich in unmittelbarer Nähe des Palastes befinden.

Aus Plinius' Angaben über die Standorte griechischer Bildwerke ergibt sich, daß der Neptunustempel der achten Region näher lag als der Marstempel. Denn Plinius schreitet in der Aufzählung der Standorte genau in der Art der Regionsbeschreibungen fort. Das Palatium tritt immer eximiert an die Spitze. So heißt es n. h. 36, 23 ff. von den Bildwerken des Praxiteles:

in hortis Servilianis (Reg. 2),
in Capitolio (Reg. 8),
in Pollionis Asinii monumentis (Reg. 8);

von denen des Cephisodotus:

in palati delubro,
in Pollionis Asinii monumentis (Reg. 8),
intra Octaviae porticus (Reg. 9);

[1] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 489.

[2] Alle diese Bauten im Süden der Pompeiusbauten scheinen in der früheren Kaiserzeit untergegangen zu sein, vgl. Huelsen, *Topogr.* 1, 3, 488 f., 548.

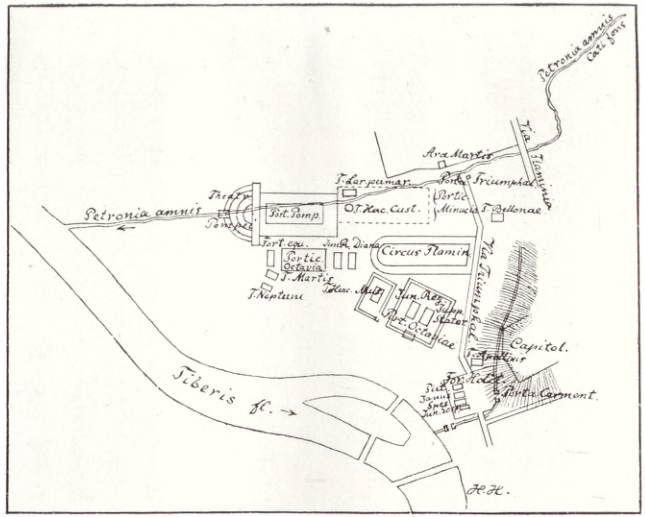
[3] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 538. [4] *Münchner Sitzungsber.* 1876, 343 ff.

von denen des Scopas:
in Palatio,
in hortis Servilianis (Reg. 2),
in Asinii monumentis (Reg. 8),
Cn. Domitii in circo Flaminio,
in templo Bruti Callaeci ad eundem circum (Reg. 9)
von denen unbestimmter Künstler:
in templo Apollinis Sosiani,
Ianus in templo suo,
in curia Octaviae,
in saeptis (Reg. 9).

Die Quelle ist eine Beschreibung der Tempel Roms, die auch die Inventare jedes Tempels enthielt, also die offizielle der praefectura urbis. Wahrscheinlich hat Plinius eine vermittelnde Quelle der augusteischen Zeit benützt. Denn die Nachrichten beziehen sich alle auf Bauten, die in der Zeit des Augustus durch ihren Schmuck an Kunstwerken berühmt waren. Man erkennt aus den Angaben des Plinius, daß der Apollotempel der achten Region näher lag als der Tempel des Ianus. Man betrat eben durch die porta Carmentalis die neunte Region und über das forum holitorium wegschreitend ging man an der aedes Apollinis vorüber nach dem Tempel des Ianus. Demnach hat man den Marstempel wahrscheinlich im Norden des Neptunustempels anzusetzen, da nach Osten andere Bauten den Raum versperren.

Schon diese Lage weist darauf hin, daß die beiden Tempel durch keine allzulange Zeit voneinander getrennt sind. Die Möglichkeit, die Bauzeit des Neptunustempels zu bestimmen, hat Furtwängler geschaffen[1], indem er erkannte, daß der Neptunusfries zusammen mit einem im Pariser Museum befindlichen Friese einen Altar geschmückt hat. Der Pariser Fries stellt eine Lustratio exercitus dar. Aber nicht, wie Furtwängler

[1] *Intermezzi,* 33 ff.



Die Triumphstraße auf dem Marsfelde

Relief im Louvre (zu S. 78 ff.)

wollte, die Lustratio bei der missio, sondern, wie schon Clarac sah, die Lustratio beim Census.

Der Gewappnete hinter dem Altar ist nicht Domitius, denn ihm soll geopfert werden. Es ist Mars selbst bei der ara Martis in campo. Der zweite Togatus, der das vexillum hält, ist der zweite Censor, der, nachdem das Opfer der Suovetaurilia dargebracht ist, das neugeschaffene Heer nach der porta fontinalis führt und dort entläßt.[1] In der zweiten Szene links ist der Census dargestellt. Der Stehende, der seine Rechte ans Herz legt und zu einem Sitzenden niederblickt, der ihm die Rechte auf die Schulter legt, ist ein civis, der *ex animi sui sententia* dem jurator seine Angabe macht. Diese Angaben werden durch einen Dritten an einen Schreiber weitergegeben, der sie in die tabulae census einträgt.[2]

Wie Furtwängler erkannt hat, ist die Bewaffnung der Soldaten die, welche Polybius dem römischen Heere zuschreibt. Und er selbst bemerkt, daß die Art, wie die Toga getragen wird, der Zeit des Augustus nicht entspricht. Tracht und Bewaffnung ist eben die der Zeit vor Marius, der ein Söldnerheer geschaffen und die Rüstung völlig geändert hat.

Der Inhalt der Darstellungen beider Reliefs bestimmt die Persönlichkeit des Erbauers. Ein Doppeltes wird hier gefordert. Der Erbauer muß den Tempel in einer Schlacht gelobt haben, in welcher Neptunus den Römern den Sieg verlieh, und er muß selbst Censor gewesen sein, damit die an sich befremdende Verbindung zweier so verschiedener Darstellungen in einem Monumente begreiflich werde. Der Censor des Jahres 115 erfüllt diese Bedingungen.[3] Er hat zusammen mit dem Konsul Fabius Maximus als Prokonsul in der Schlacht am Zusammenflusse der Isara und der Rhone das ungeheure Keltenheer in

[1] Mommsen *Staatsr.* 2, 412.

[2] Mommsen *Staatsr.* 2, 362. 373.

[3] Münzer *Wissowa Enc.* 5, 1332 n. 20.

den Fluß geworfen. Neptunus ist aber bei den Römern der Gott der fließenden Gewässer, nicht der Gott des Meeres.[1] Die Votivtempel für Seekämpfe gelten den Tempestates und Lares permarini. Die Sprache der Kunst ist natürlich griechisch. Dieser Domitius ist also der Erbauer des Neptunustempels, den er in der Schlacht an der Isara gelobt und als Censor geweiht hat.

Das Relief entscheidet zugleich eine alte Streitfrage über den Sieg, auf Grund dessen Domitius triumphiert hat. Die Acta triumphorum sagen, daß Domitius *de Arvernis* triumphierte. Der Triumph hat das Oberkommando zur Voraussetzung;[2] in jener Schlacht an der Isara hatte Fabius Maximus als Konsul die auspicia maiora, also allein das Recht auf Grund dieses Sieges zu triumphieren. Mommsen nahm daher an, daß Domitius in der Schlacht bei Vindalium, in der er allein kommandierte, nicht die Allobrogen, wie unsere Überlieferung sagt, sondern die Arverner besiegt habe, und versetzte überdies diese Schlacht, wieder gegen unsere Überlieferung, nach der Schlacht an der Isara, weil Fabius Maximus über die Allobrogen und Arverner triumphiert hat, Domitius aber allein über die Arverner. Ein Sieg über die Arverner allein müsse aber später stattgefunden haben als ein Sieg über die Arverner und die Allobrogen. Aber nur in der Schlacht an der Isara spielt die Vernichtung des Feindes durch die Fluten des Stromes eine entscheidende Rolle. Nur auf diese Schlacht kann sich das Relief des Neptunustempels beziehen. Alle Teile unserer Überlieferung bestehen vielmehr zu Recht. Domitius hat nur den Sieg an der Isara als sein Verdienst in Anspruch genommen. Der Wetteifer mit Fabius Maximus tritt auch darin hervor, daß er gleich ihm ein gewaltiges, reichgeschmücktes Tropaeum errichtet, Florus 1, 27. Bei dieser Ruhmsucht kann es nicht befremden, daß Domitius die von ihm wiederhergestellte Militär-

[1] Vgl. *Westd. Korr. Bl.* 1896, 233 f.

[2] Mommsen *Staatsr.* 1, 127.

straße[1] der Narbonensis nach seinem Namen benannte, obwohl eine Militärstraße in diesem Gebiete seit Jahrzehnten bestanden hat. Auf diese Anmaßung des Mannes kann sich das Wort des M. Crassus bezogen haben, das Sueton[2] unmittelbar nach der Erwähnung des Triumphes anführt.

Ist also der Konsul Domitius des Jahres 32 nicht der Erbauer des Neptunustempels, so bleibt es doch im hohen Grade wahrscheinlich, daß das Gelübde, dem Neptun einen Tempel zu errichten, von dem seine Münzen Zeugnis ablegen[3], kein bloßes Wort geblieben ist. Er wird den Tempel seines Urgroßvaters erneuert und die Meisterwerke des Scopas, die Plinius erwähnt, geweiht haben. Denn sein Mitkonsul Sossius, der Statthalter Syriens vor seinem Konsulate gewesen war, hat den Tempel des Apollo erneuert und dort eine aus Syrien geraubte Statue des Apollo geweiht.[4] Ebenso wird Domitius, der Statthalter Bithyniens gewesen war, die Werke des Scopas, wahrscheinlich aus dem Tempel des Poseidon in Byzanz[5], geraubt und in dem erneuerten Tempel geweiht haben. Die Tempel standen beide im Bereiche der Triumphstraße. Nicht ohne Grund hatten die Kreaturen des Antonius gerade diese beiden Götter geehrt. Waren sie doch nach Rom gekommen, um beim Antritt des Konsulates den Krieg zu erzwingen. Von diesen beiden Göttern erhoffte Antonius den Sieg, als Vorkämpfer des griechischen Ostens

---

[1] Die Erbauung der Militärstraße hat nicht die Provinzialisierung des Gebietes zur Voraussetzung. Denn eine solche Straße kann auch errichtet werden als Servitut auf dem Boden eines fremden Staates, wie die ebenfalls der Verbindung mit den spanischen Provinzen dienende Straße durch das Gebiet der Ligurer, die nach Strabos Zeugnis C. I. L. XII P. 634, als Staatsservitut bestellt war. Die abenteuerlichen Schlüsse, welche Otto Cuntz, *Polybius und sein Werk,* aus der Kenntnis, welche Polybius angeblich von dem Baue des Domitius besessen hat, gezogen hat, sind ganz hinfällig. [2] Nero 2.

[3] Der Tempel der Münzen ist eben der in circo Flaminio, den der Censor erbaut hat. Auf die Form kann man kaum Gewicht legen.

[4] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 536.

[5] Byzanz gehört administrativ zur Provinz Bithynien.

und Beherrscher des Meeres. Actium, wo Apollo für die Römer stritt, war die Antwort auf die freche Herausforderung.

Die Lustratio exercitus bei der missio wollte Furtwängler auch auf den Reliefs des Bogens von Segusio erkennen und in diesem Sinne ist der Bogen dann auch von Studniczka[6] erklärt worden. Es ist vielmehr die Aufnahme der civitates des Cottius unter die socii populi Romani dargestellt.

In der Mittelszene des Hauptreliefs sind die beiden Gestalten, die zu beiden Seiten des Altares auf sellae curules sitzen und denen Liktoren folgen, an diesen Attributen als Magistratus populi Romani kenntlich. Es sind die beiden Kaiser, Augustus und Agrippa, die sich durch ihre Haartracht unterscheiden. Die beiden Togati, die hinter ihnen und vor den Liktoren stehen, können nach dem römischen Staatsrecht nur ihre Söhne sein. Also sind es die Stiefsöhne des Augustus Tiberius und Drusus, die die Alpen unterworfen haben. Der Stehende hinter dem Altar ist der praefectus civitatium Cottius, um den die beiden Kaiser schützend den Arm legen. Die Szene stellt seinen Eintritt unter die socii populi Romani dar. In der zweimal zu beiden Seiten der Mittelszene wiederholten Szene hat man den Census zu erkennen, der bei der Aufnahme der civitates in den Verband des römischen Reiches gehalten wurde. Ebenso schildert die gleichfalls zweimal dargestellte Szene der Lustratio den Eintritt des Wehrbannes der civitates in das römische Reichsheer. Der Togatus am Altare ist Augustus; der, welcher die Opferspende bringt, wird Cottius sein.

Demnach ist auf beiden Monumenten die Lustratio exercitus eines Census dargestellt. Diese Lustratio allein ist ein schöpferischer Akt, durch den die Bürgerschaft zu neuem Leben ersteht und ohne den das ganze schwierige Geschäft der Schatzung null und nichtig ist. Ihn allein und nicht einen so gleichgültigen Vorgang, wie die missio eines exercitus, kann man erwarten, auf Monumenten von so ausgezeichneter Bedeutung dargestellt zu finden.

[6] *Jahrb. des deutsch. Instit.* XVIII, 1903.

Die Opferstätten der Wadschagga

Von Missionar **B. Gutmann** in Masama, Deutsch-Ostafrika

Aus den Hainen der Wadschagga ragt kein Tempel auf, und keinerlei Bauwerk unter all den Hütten kennzeichnet eine Stätte der Anbetung. Und doch kennt auch der Mdschagga heilige Orte, die er mit Ehrfurcht betritt, und wo er über opfernde Hände sein Gesicht betend zur Erde senkt. Gar zahlreich sind seine Opferstätten, und ihre nähere Beschreibung wird an ihrem Teile zeigen, wie gar sehr ahnenfürchtig der Mdschagga ist. Jener Ort, der am häufigsten des einzelnen Opfer und Gebete empfängt, ist Hütte und Hof. Hier finden sich auf einem Raume von kaum zehn Meter im Geviert nicht weniger als fünf Opferstellen.

Der in der Mitte der runden Hütte stehende Stützbalken heißt *ngo ya ifumu*: Speersäule. Denn hierher lehnt der Hausherr den blanken Speer, damit er ihm nächtlicherweile jeden Augenblick zur Hand sei. Am Fuße dieses Pfostens gießt er auch seine Trankopfer für die Geister der Vorfahren aus, während die Frauen einen Trank, aus Milch und Mehl gemischt, an der oberen — nach dem Berge zu gelegenen — Hüttenseite opfern, an den *ngo da uu,* den Stangen der Feuerstelle, weil sich hier das Hausfeuer befindet. Denn hier ist die Stätte, wo die Frauengeister am liebsten hören, während der männliche Vorfahr die Stätte seiner Waffe liebt.

Außer diesen Trankopfern *(nsimbika* oder *mrere)* wird im Hause selbst ein blutiges Opfer nur für die Geister aus dem zweiten (unteren) Totenreiche dargebracht. Das erhält damit

den Charakter der Heimlichkeit um jener Geister selber willen, die vor den Geistern aus dem oberen Totenreiche immer auf der Flucht sind. Nahe der Hüttentür befindet sich inmitten des Hofes ein großer flacher Stein als bequemer Sitz. Er hat aber auch eine religiöse Bedeutung, denn es ist *iwe lya uringidi*: der Stein der Abwehr (bösen Zaubers nämlich). Zugleich stellt er ein Sinnbild der Herrengewalt des Mannes auf seinem Hofe dar.

Auch an diesem Steine gießen die männlichen Glieder der Familie Trankopfer aus, wenn es eine größere, feierliche Handlung sein soll. Bei der Darbringung dieses Opfers spenden die Frauen des Hauses an jenen *ngo da uu*: dem Hausfeuergestäng. Die eigentlichen Opferstätten der Wadschagga, an denen sie ihre persönlichen Nöte zu wenden suchen, bei denen sich in vielen Fällen auch Männer und Frauen zu gemeinsamem Opfer vereinigen müssen, sind die Grabstelen der Vorfahren. Wer bei seinem Tode Kinder hinterläßt, wird auf seinem Hofe ehrlich begraben und sein Schädel nach Exhumierung der Gebeine dauernd beigesetzt mit einem hochgestellten Steine als Grabzeichen darüber. Ebenso beerdigt man eine Frau, die Kinder gebar, und setzt ihr drei Steine auf das Grab, den drei Herdsteinen entsprechend, an denen sie ihr Leben lang beschäftigt war. Ein Mann wird auf der oberen, nach dem Kiboo zu gelegenen Hofseite, eine Frau auf der unteren, nach der Steppe zu gelegenen begraben. Diese Grabstelen von Vater und Mutter sind nun zunächst die Zufluchtsorte für die Kinder in ihren Nöten. Hier opfern sie bei Krankheit eines Familiengliedes Ziegen und Schafe und gießen Trankopfer aus. Die Gräber dieser nächsten Anverwandten sind aber durchaus nicht die einzigen Opferstätten dieser Art. Vor jedem Opfer muß das Urteil des Wahrsagers eingeholt werden, der allein feststellen kann, welcher Geist Krankheit oder drohendes Vorzeichen verursachte und durch Opfer besänftigt werden will. Der wird z. B. sehr oft den Großvater des Fragenden als

Urheber bezeichnen. Darum werden die Gräber auch früherer Vorfahren im Gedächtnis behalten. Wenn der Mdschagga seine Hütte verläßt und anderwärts eine neue errichtet — denn seinem abergläubischen Gemüte ist bald ein Platz verleidet —, so bleibt er doch den hinterlassenen Grabstelen treu und pflanzt auch wohl Ficusbäume als Erkennungszeichen an jene Stelle. Auch besucht er das verlassene Grabmal etwa zu Beginn der Ackerzeit und wenn er eine Reise vorhat, und bezeugt dem Toten Verehrung. Er pflanzt dabei einige Bananen und Colocasien um das Grabmal her als Andeutung eines Hofes und spricht dazu: „Ich entnehme dich der Wildnis, sprich nicht: wir hassen dich und lassen dich im Busch. Ich bringe dich ins Gleiche mit den Menschen. So töte uns auch nicht und gib uns Glück.“ Wer auf einem neugebrochenen Felde das Grabmal eines Unbekannten findet, streut Hirsekörner ringsumher und bittet um Segen für sein Ackerwerk.

Die Stätte besonderer Heimlichkeit des Mdschagga ist der hohe, dichte Bananenhain, welcher wie ein Wald sein Gehöft rings umschließt. Zwischen diesen rötlich schimmernden Bananenschäften richtet er das Grabmal auf für einen „verlorenen Geist“, von dem er sich gepeinigt glaubt. Der Tote, welcher sein *kifu* gesetzt bekam, hat damit sein *kokwe*: sein Zuhause auf der Menschenwelt, wo er seine Opfer findet. Die anderen haben auf Erden keine bleibende Stätte mehr, sondern durchirren heimatlos die menschlichen Siedelungen, wenn sie aus der Geisterwelt heraufsteigen. Sie heißen *varimu varekye*: verlorene Geister. Wenn nun der Wahrsager feststellt, daß es einer dieser *kifu*-losen Geister ist, der die Krankheit etwa eines Kindes verursacht, dann schneidet der Vater eine Dracäne ab, pflanzt sie in seinen Bananenhain und streut als vorläufiges Opfer Eleusinekörner um sie umher, indem er dazu betet: „Warte hier, damit ich wisse, daß du es bist, der du mir helfest, mein Kindlein gesund zu machen. Und ich schnüre mein Bündel und gehe zu den Masai. Dort kaufe ich ein

Fettschwanzschaf, damit ich dir einen Stein pflanze und dich beglücke.“ Diese Anrede „warte hier“ ist charakteristisch für das Gebet an einen flüchtigen, eines Grabmales entbehrenden Geist.

Der Betende geht natürlich nicht auf die Reise, opfert auch kein wertvolles Fettschwanzschaf, sondern ein armseliges Zicklein. Aber diese hyperbolische Redeweise ist stehende Gewohnheit in ihren Gebeten. Während sonst die Höflichkeit erfordert, die eigenen Geschenke zu verkleinern, so wird vor den Geistern alles Opfer mit übertriebenen Worten bezeichnet. Hat er nun eine Ziege für das Opfer gefunden, dann opfert er, wie üblich ist, und setzt den Grabstein, indem er dabei den Kopf der Ziege an Stelle des Menschenschädels unter den Stein begräbt. Jener Stein bleibt als Grabmal jenes unbekannten Geistes nun fortgesetzt in Ehren. *Adiri kokwe ulalu*: er hat jetzt sein Zuhause. Solche nachträgliche Rehabilitierungen, welche nach ihrer Meinung die verlorenen Geister durch Krankheit oder andere Not erzwingen, kommen häufig genug vor, denn außer Verheirateten und mit Kindern gesegneten Leuten wird eigentlich niemand beerdigt. Man wirft die Leichen sonst gewöhnlich in einen Hain, oder wenn man sie vorläufig beerdigt, wirft man bei der nie versäumten Exhumierung mit den übrigen Gebeinen auch den Schädel weg. Die Opferstätte für solche verlorene Geister ist zunächst der dunkle Bananenhain, dessen meterlange, breite Blätter das Sonnenlicht fast völlig fernhalten, auf dessen kühlem Grunde die leuchtenden Balsaminen und Vergißmeinnicht blühen und hier und da eine heilige Dracäne ihre glänzend dunkelgrünen Blätter spreizt.

Außer diesen Grabstätten, welche den einzelnen Familien heilig sind und nur von ihnen Opfer und Gebete empfangen, gibt es nun Denkmäler, welche von einem ganzen Sippenverbande geehrt werden, und wo sie sich in allen wichtigen Angelegenheiten ihres Geschlechtes zu gemeinsamer Übung der Bräuche versammeln. Das ist die Begräbnisstätte ihres Ahnen, auf

den das Geschlecht seinen Namen zurückführt. Die Wadschagga sitzen ja sippenweise beieinander, wenn auch große Sippen über das ganze Land zerstreut wohnen und sich versprengte Sippenglieder über das ganze Gebirge hin finden. Jede solche Familiengenossenschaft nennt den Platz, von dem ihr Geschlecht, Hof um Hof wachsend, sich verbreitete. Eine solche Grabstätte heißt: *kifu kya nkuu wovo*, Grabmal ihres Alten. Wenn z. B. der Blitz in den Bananenhain eines Mdschagga schlägt, dann wird seine ganze Sippe zu sühnenden Opfern beim Grabmale ihres Alten zusammengerufen, denn dieses Zeichen droht Tod und Verderben für das Geschlecht.

Eine allgemeine Bedeutung für das ganze Land besitzen die Gräber der Bezirksahnen. Jede Landschaft des Dschaggavolkes zerfällt wieder in sehr viele kleine Bezirke *(mungo)*, deren jeder einem vom Häuptling bestellten Vorsteher *(nšili)* gehorsam ist. Ein jeder dieser Bezirke ist ursprünglich nur ein Sippenverband gewesen und jedenfalls fällt für einzelne Familien dieser Bezirksahne mit dem Alten ihrer Sippe zusammen. Die Grabmäler dieser Bezirksahnen heißen *fifu finini*: die großen, d. h. hier einer Gesamtheit verehrungswürdigen *fifu*. An diesen Grabsteinen wird nur auf Befehl des Häuptlings geopfert zu gleicher Zeit im ganzen Lande, wenn ein Krieg droht oder eine Hungersnot abgewendet werden soll oder sonst ein allgemeines Unglück das Land heimsucht, aber auch bei sonstigen allgemeinen Ereignissen, wie es z. B. der Regierungsantritt eines Häuptlings ist. Wird ein solches allgemeines Landesgebet angeordnet, dann opfert jeder Bezirk an dem Grabmale des *nkuu wo mungo*: des Alten vom Bezirke. Wer von den Bezirksbewohnern die Opferziege zu stellen hat, bestimmt der Vorsteher, die Handlung am Steine selbst vollziehen zwei Alte in Vertretung aller. Nun gibt es aber auch Opfermittelpunkte für das ganze Land. Das sind die Grabsteine der Stammesahnen, von denen das ganze Land Namen und Blut herleitet. Das Grabmal für den Alten von Madschame

befindet sich in der Landschaft *Tsień*, am Steppenrande gelegen. Dieser erste Ansiedler namens Madschame gab dem Lande den Namen. Ebenso heilig ist das Grabmal seines Sohnes namens *·Nyari*, das in der Landschaft *Mboń* unter einem verdorrten lindenähnlichen Baume steht. Auch dessen Namen brauchen sie zur Bezeichnung ihres Stammes und sagen, über das ganze Land zeigend: *·Nyari yeu mose*, dies alles ist *Nyari*, oder der Häuptling kleidet den Befehl zu einer Vollversammlung in die Worte *·Nyari nasīe kunu*: *·Nyari* versammle sich voll hierher. Das Grabmal des Stammesahnen in *Tsień* nimmt nun eine vollkommene Ausnahmestellung ein, denn zu ihm trägt nicht nur eine Familie oder Sippe oder ein einzelner Bezirk seine Opfergaben, noch ist es der Häuptling allein, der hier für das ganze Land bitten läßt, sondern hier ist die Stätte, wo allgemeine Interessen des Landes auch einen allgemeinen religiösen Mittelpunkt finden. Regelmäßig und ohne erschütternde Veranlassungen werden auch diesem Stammesahnen keine Opfer gebracht. Es sind meist allgemeine Notzeiten, welche den Häuptling zu dem Befehl veranlassen: *uruka luvike fideva*, das Land setze Mulden (*fideva*: kleine Mulden zum Messen des Eleusinekornes). Das ist der terminus für die Aufforderung zu einem Trankopfer des ganzen Landes beim Grabmale des „Alten", wie sie ihn auch schlechtweg nennen. Auf diesen Befehl hin vereinigen sich die Leute je eines Bezirkes. Jeder bringt zwei Mulden voll Bierkorn zu dem allgemeinen Haufen. Davon wird dann auf dem Hofe eines Bezirksangehörigen das Opferbier gebraut. Daraufhin entsendet jeder Bezirk seinen Vertreter mit dem Trankopfer an den Grabstein. Das ist immer der älteste Mann im Bezirke, der einen anderen Alten als Helfer und Begleiter mitnimmt. In festgestellter Ordnung bringen die einzelnen Bezirke so nacheinander das Trankopfer dar, so daß jeden Tag ein anderer Bezirk zu dem Grabmale sendet. Nicht selten wird auch bei allen *fifu finini* geopfert, d. h. alle Bezirke opfern bei dem Grabmale des Landes-

alten und sodann jeder einzelne Bezirk bei dem Grabmale des Bezirksahnen. Auch hier ist die Reihenfolge genau vorgeschrieben, in welcher die Bezirke nacheinander folgen, und zwar ist die Ordnung chronologisch nach dem Alter der besiedelten Bezirke. Eine solche allgemeine Opferzeit wird z. B. anberaumt, nachdem ein neuer Häuptling eingesetzt worden ist. Zuerst werden blutige Opfer in der eben beschriebenen Weise bei jedem Grabsteine dargebracht, und daraufhin ergeht nach einiger Zeit der Befehl vom Häuptlinge ins Land: *fifu fyāyo*, die Grabmäler sollen gereinigt werden. Nun werden alle *fifu finini* gesäubert, indem man das aufgeschossene Unkraut ringsum niederschlägt und alles in guten Stand setzt. Ist das allgemein geschehen, beginnt die Spendung der Bieropfer. Den Zweck dieses Opfers für den Herrscher bezeichnen sie mit den Worten: *varimu vanmingye uŕuka*, die Geister sollen ihm das Land geben, d. h. ihm seine Herrschaft befestigen.

Wenn man die Ahnengeister auch ganz und gar nicht als Garanten eines objektiven Sittengesetzes bezeichnen kann, so steht es darum doch noch nicht so, als sei ihnen alles irdische Geschehen gleichgültig und sie nur auf Erpressung von Opfern bedacht aus eigennützigsten Beweggründen, sondern sie üben im Bewußtsein des Volkes als Hüter der Sitte und des durch sie überlieferten Herkommens doch auch eine gewisse sittigende Wirkung aus.

Die Lageveränderung eines *kifu kinini* wird nicht ohne weiteres berichtigt, sondern verlangt feierliche Sühnung, denn sie erkennen sie nicht als eindeutige Wirkung einer Erdbodenlockerung, sondern sehen darin ein Anzeichen des Geistes, der ihnen den Tod eines Großen im Lande voraus verkündigt. Es wird darum eine Ziege geopfert und der Geist um Ruhe und Frieden gebeten. Dabei legt man, wie üblich, auf ein Bananenblatt in zwei Reihen acht winzige Fleischstückchen von der Opferziege aus, je vier Stückchen auf einer Reihe. Am anderen Tage sieht man nach, ob sie verschwunden sind. Ist dies der

Fall, dann war das Opfer angenehm, liegen sie aber noch da, so weiß man, daß er das Opfer ablehnt, und sucht den Grund beim Wahrsager zu erforschen. Der wird dann irgend etwas anführen, was sie vergessen haben, etwa, daß sie nicht zugleich auch ein Trankopfer ausgossen. Mit der Wiederholung des Opfers erreichen sie dann wohl auch ihren Zweck, daß nämlich ein Tier die Stückchen frißt. Erst danach wagt man es, den zur Seite gesunkenen Stein wieder in die alte Lage zurückzuführen.

Recht charakteristisch ist auch die Aufmerksamkeit, welche sie auf die nächste Umgebung der Grabstätte richten. Auch hier erscheint ihnen jede Veränderung als eine Kundgebung des Geistes selbst. Ein dort aufsprießender Baum darf nicht verletzt werden, denn er wurde durch jenen Alten hervorgetrieben. Bricht ein Ast eines solchen Baumes von selber ab, dann verlangt der Tote ein Opfer. Diese alten Grabstätten liegen natürlich jetzt im Gebüsch verborgen, und zum Teil sind mächtige Bäume über ihnen emporgewachsen. Auch Bäume, unter denen sich Grabstelen längst vergessener Vorfahren finden, wagt man nicht ohne weiteres zu fällen, sondern erst, nachdem man dem unbekannten Toten Bier und Fleisch geopfert und seine Erlaubnis erbeten hat. Vor solchen Grabmalbäumen haben die Leute eine heilige Scheu. Sie sagen z. B., daß große Schlangen zwischen ihren Wurzeln hausten, und wer sich beim Vorübergehen danach umsehe, der müsse sterben.

In der Madschamesteppe selbst befindet sich noch ein Grabmal, bei dem der Häuptling opfern läßt, ehe er seinem Lande die Erlaubnis zum Ackern gibt; diese Stätte nennen sie *Nkukuń*, „bei dem Alten“. Diese Form läßt das hohe Alter der Überlieferung erkennen, denn jetzt ist sie schon längst auf *nkuu*, der Alte, zusammengeschmolzen.

Von den zahlreichen Hainen, die sich im ganzen Lande zerstreut finden, sind nur sehr wenige Opferstätten. Und diese

sind es gleichsam zufällig geworden, weil man die Umgebung bei dem Grabe eines Alten und Vornehmen in Ruhe ließ und die aufkommenden Bäume noch unter dem besonderen Schutze des Toten wußte. Der wichtigste Opferhain für Madschame ist der Hain *Urōki* in der Landschaft *Usåå*. In einer kesselartigen Einsenkung, die den Anfang eines zur Steppe fallenden Tales bildet, entspringt eine sehr starke und klare Quelle, welche sich zuerst in einem kleinen Weiher sammelt und dann in jenes Tal abfließt. Es ist ein stimmungsvoller Ort, denn über dem verborgenen Weiher wölben sich hohe, prächtige Laubbäume, zwischen denen zahlreiche Dracänen stehen, und starke Lianen schlingen sich von Stamm zu Stamm. Hier ist die Mutter jenes *·Nyaṙi*, ihres zweiten Stammvaters, begraben worden, und danach sei diese starke Quelle aus ihrem Grabe aufgebrochen. Darum ist dieser Hain eine heilige Stätte für den Madschamemann. Er verehrt in dieser Alten die Stammmutter seines Volkes. Kein Baum darf hier gefällt werden, und die zahlreichen Meerkatzen, welche sich in den Kronen tummeln, wagt niemand zu verscheuchen. Sie dürfen auch ungestraft in den benachbarten Höfen und Feldern ihre Nahrung suchen, denn es sind die *vana va nkeku*: die Kinder der Alten, d. h. ihre lieben Gesellen, die unter ihrem Schutze stehen. An dieser Quelle nun wird in Hungersnotzeiten geopfert, und zwar nur im Auftrage des Häuptlings, der zwei Alte mit einer vom dortigen Bezirke gestellten Ziege an den Weiher schickt, wo sie das Opfer darbringen, wie sie nachher bei den eigentlichen Teichopfern beschrieben werden, und dazu beten sie: *nga ṅumbe yei nkeku mā-ṅyaṙi, teṙevo kuluninge ikundu eli* usw.: nimm diese Kuh, Alte, Mutter des *·Nyaṙi*, sei gebeten, gib uns diese Bananenfrucht, d. h. schaffe uns die nötige Nahrung.

Die meisten Haine aber dienen ihnen nur dazu, unter ihre alten Bäume die Leichen zu bergen. Ein solcher Ort heißt dann *ngasi yĕkumba vandu*: Hain, um Menschen hin-

zuwerfen. Die Toten, welche man nicht beerdigt, d. h. alle unverheirateten Personen und vor allem Kinder, werden dorthin niedergelegt. Dazu bindet man den Leichnam in dürre Bananenblätter und befestigt das so geschaffene Bündel an einer Dracänenstange und trägt es daran in den Hain, wo man alles niederlegt, aber die Bananenblätter aufbindet, um den wilden Tieren die Arbeit zu erleichtern. Die zum Tragen benutzte Dracänenstange aber schlägt wieder aus, und so entsteht allmählich ein ganzes Dracänendickicht, woraus flüchtige Beobachtung gern auf einen Opferplatz schließt.

Wichtig und zum Teil im ganzen Gebirge bekannte Kultstätten der Wadschagga sind viele Teiche (*nŕuva* oder *nduva* genannt). Das sind nun in der Regel nicht Teiche in unserem Sinne, sondern bassinartige Vertiefungen eines Flußbettes, wo das brausende Bergwasser für einen Augenblick zur Ruhe kommt, und die besonders als Aufnahmebecken eines Wasserfalles eine beträchtliche Tiefe erreichen.

Solch ein Wasserbecken übt einen eigentümlichen Zauber auch aufs Gemüt des Mdschagga. In kühler Ruhe liegt seine blanke Fläche zwischen den baumbestandenen Ufern, Gras und Büsche umsäumen den Rand. Unaufhörlich tanzen die Wirbel und Strömungen ihren stillen Reigen, und leise hebt und senkt sich dabei der Wasserspiegel wie die Brust eines Schlafenden. Freundlich lockend spiegeln sich Himmel, Wolke und Baum in seinem Antlitze wider, als lebe da unten eine neue schönere Welt, und wenn gar die Sonne hineinschaut, flutet dem Menschen ein blendendes Lichtmeer entgegen. Diese Teiche gelten als die natürlichen Eingangspforten ins Totenreich. Der Wasserspiegel steht wie ein Gewölbe über einem schönen trockenen Orte, wo die Geister jenes Teiches hausen und ihr Feuer unterhalten. Durch mehrere wohlverwahrte Tore hindurch geht es dann weiter in das eigentliche Land der Verstorbenen. Wer der Lebensnot entfliehen will, geht in den Teich, um von den Geistern aufgenommen zu werden. Geopfert wird an diesen

Teichen vor allem zu Hungersnotzeiten und immer nur im Auftrage des Häuptlings, wie bei dem Opfer im Haine *Urōki*. Von den üblichen Opferbräuchen weicht man dabei insofern ab, als nicht wie sonst acht Opferfleischstückchen ausgelegt werden, sondern man wirft Magen und alle Eingeweide des Tieres unbeschädigt und uneröffnet in den Teich hinein mit dem Gebete um Regen.

Auch wenn sich Veränderungen im Teiche zeigen, etwa in der Farbe des Wassers, müssen ihm Opfer dargebracht werden zur Besänftigung, denn wie bei allen auffälligen, vom gewöhnlichen Laufe der Dinge abweichenden Erscheinungen in der Natur sehen sie auch darin eine Wirkung der Geister. Z. B. ließ der Häuptling *Ndeseruo* einst in einem Teiche des Weweriflusses opfern, weil die eine Hälfte des Wassers wie Blut, die andere wie Milch aussah. Diese Blutfarbe bedeutet Krankheit, und deshalb mußte der Teich beruhigt werden. Die natürliche Ursache sind wohl pflanzliche Organismen, welche dem vom Volke so genannten Blutregen zugrunde liegen. Ein weiterer Anlaß, im Teiche zu opfern, liegt vor, wenn er tönt: *n'uva yadīna*. Dieses Wort *idīna* bezeichnet auch das Brüllen des Löwen und das Knallen einer Flinte, wenn es durch die Entfernung gedämpft wird. Sie behaupten nun auch allen Ernstes vom Teiche, daß er einem entfernten Gewitter etwa vergleichbare Laute von sich gebe, wenn er an ein Opfer mahnen wolle. Den Anwohnern ist die Beobachtung des Teiches anbefohlen. Wenn nun etwa die dort stehenden Bäume von einem Sturme plötzlich aufrauschen oder der Schall des Wasserfalles durch einen günstig gerichteten Windstoß auffällig hörbar wird, kann ein auf solche Dinge eingestelltes Gehör des abergläubischen Mdschagga darin leicht ein Dröhnen des Teiches vernehmen, der ein Opfer begehrt. Dieses Wort *nduva* ist nun auch Kollektivbezeichnung geworden für die Geister, welche man in dem Teiche wohnhaft denkt, und an die man die Opfer richtet. In diesem Sinne erzählen sie dann

von „Teichen“, welche auswandern und nach einem anderen Flusse ziehen. Folgende wortgetreu übersetzte Erzählung möge dies veranschaulichen. „Es war ein Mann, der ging Gras zu holen. Da begegnete er einem Teiche, der auswanderte. Er sagte zu ihm: „Guten Tag.“ Und dieser (der Teich) gab ihm eine scheckichte Ziege und sprach zu ihm: „Verrate den Ort nicht, wohin zu gehen ich begriffen bin.“ Jener Mann ging nach Hause und blieb so etwa zwei Jahre. Da sagte er es seiner Frau. Sowie er es gesagt hatte, starb er.“

Was hier „Teich“ genannt wird, ist die Gesamtheit der Geister aus einem Teiche gewesen, welche mit ihrem Vieh auf dem Wege wie gewöhnliche Menschen wandelten. Man könne diese Geistermenschen daran erkennen, daß sie Bergstöcke aus dem Holze des *Nriiringa*-Baumes tragen, welches so leicht ist, daß es auch einen Schatten nicht beschwert. Oder sie erzählen, daß die Geister aus einem solchen Teiche ein Mädchen aus der Mitte der Frauen wegholten, als es mit ihnen zu Markte ging, und in ihren Teich schleppten, aus dem sie dann das Jubelgeschrei herauftönen hörten, mit dem die Toten einen neuen Ankömmling empfangen. Als sie dann die vom Teiche gewünschten und angegebenen Opfer am zweiten Tage dargebracht hatten, fand sich am dritten Tage der Leichnam des Mädchens am Ufer. Interessant ist auch die Erzählung von einem Kampfe zwischen einem Europäer und einem Teiche. Sie lautet: „Ein Weißer stieg hinab (in den Teich) und schoß sein Gewehr los. Da öffnete der Teich eine Pforte. Er schoß wieder, und der Teich öffnete eine andere Pforte. Danach (d. h. als der Weiße eingegangen war) schloß der Teich die Pforten und brachte ein Rind mit fünf Köpfen. Das kämpfte mit ihm. Aber er besiegte es. Da kam ein Rind mit sechs Hörnern. Das kämpfte mit ihm, und er schlug es in die Flucht. Es war aber dort ein sehr großes Feuer, und der Weiße stieg empor, ganz matt von Schweiß, und ging nach

Hause. Am anderen Tage sprach er: „Ich bin nicht tapfer genug hinuntergestiegen“ und kehrte an den Teich zurück. Er ließ sich mit einem Seile festbinden und schoß sein Gewehr los. Da öffnete er (der Teich) sein Tor, er schoß wieder, und der Teich öffnete wieder ein Tor. So ging es, bis er fünf Tore aufgemacht hatte, und der Weiße ging durch alle diese Tore hindurch. Und der Teich schloß die Tore wieder. Der Weiße kämpfte mit ihm, aber der Teich überwand ihn, so daß er nicht mehr Kraft genug besaß zum Emporsteigen. Da zogen die Leute das Seil an und hoben ihn empor und führten den völlig Ermatteten nach Hause. Es hatte ihn dort an jenem Orte das Feuer verbrannt, und am anderen Tage starb er.“ Diese Erzählung stammt aus dem Osten des Gebirges. Sie findet sich aber in anderer Version auch hier im Westen. Danach besiegte der Weiße mit seinem Gewehr die Geister, welche ihm mit Knüppeln zu Leibe gingen, und die Geister wanderten aus.

Wie hier der Weiße zum Kampfe eingelassen wird, so ist es an anderer Stelle ein Freundschaftsbeweis, wenn der Teich Lebendigen seine Pforten öffnet. Von einem Teiche im Rauflusse, *Mamondo* genannt, heißt es, daß er Freundschaft mit den Bewohnern der Landschaft *Uru* (am Rauflusse) schloß. Er brachte eine Tür an, damit sie dadurch eingehen und das Opfer im Inneren des Teiches darbringen könnten. Wenn sie in trockener Zeit mit dem Opfer um Regen baten, mußten sie stracks nach Hause eilen, denn der Regen setzte dann mit stärkster Gewalt alsbald ein. Von einem großen Steppenteiche, namens *Mruvia*, wird erzählt, daß er jedes Jahr das Opfer eines Kindes forderte, und zwar eines fehllosen, mit keiner Narbe versehen. Da aber Einschnitte in den Körper zur Entziehung von Blut das beliebteste Mittel gegen innerliche Krankheiten sind, so kann nur ein neugeborenes Kind diesen Anforderungen genügen. In jedem Jahre wurde diese Kindsteuer von den Umwohnern erhoben und das Kind, wie Vorschrift

war, lebendig in den Teich geworfen. Das Wasser färbte sich danach blutrot, um am anderen Tage seine natürliche Farbe wieder zu zeigen. Blieb das Opfer aus, dann vertrocknete der Teich. Um dieser Blutsteuer willen blieb das Land von Zuwanderern verschont, denn wer dorthin kam und die Geschichte hörte, floh schnell wieder aus dem Lande, um nicht auch seine Kinder beisteuern zu müssen. Diese letzte Bemerkung läßt allerdings die Vermutung aufkommen, daß die Geschichte einmal erfunden worden ist, um mißliebige Zuwanderer fernzuhalten. Sonst finden sich nämlich keinerlei Anzeichen, daß den Geistern in den Teichen Menschenopfer dargebracht worden wären.

Auch wo sie zur Gewinnung eines Kanals einen Staudamm anlegen, muß der Boden des künstlichen Teiches vor dem Einlaufen des Wassers befriedigt werden. Dazu wird der getrocknete und für solche Fälle aufbewahrte Mageninhalt eines Schafes genommen, vermischt mit Bananenblüten und einem Bananenschößling, mit Bitterklee, Wespen- und Bienenhonig, Haare aus einem Baumschlieferfell, Blätter einer Minze und ein Fettkraut mit blauer Blüte. Dies alles streuen sie auf den Boden des Teiches und sprechen dazu: „Sei kühl wie ein Baumschliefer.“ Diese Handlung ist kein Opfer, sondern gehört zu den vielen magischen Formeln, die sie brauchen, um die an einer Sache haftenden Zauberkräfte zu bannen oder sie, wie hier, vor solchen schädlichen Einflüssen zu bewahren. Solche künstlich geschaffenen Teiche gelten natürlich niemals als Wohnstätte der Geister.

Eine wirkliche Opferstätte ist aber die Ableitungsstelle der Kanäle, dort, wo ein Kanal aus dem Flusse herausgeholt wird. Jedes Jahr, wenn der Kanal neu gereinigt und ausgebessert wird, denn in der Regenzeit zerreißt er gewöhnlich, muß ein Alter zuerst Hand ans Werk legen, denn sie glauben, daß nicht lange mehr leben wird, wer hier vorangeht. Ist die Arbeit beendigt, so daß das Wasser in das Kanalbett hinein-

geleitet werden kann, muß zuvor wieder ein alter Mann ein Trankopfer in das Kanalbett kurz vor der Eintrittsstelle ausgießen, damit es dann von dem einströmenden Wasser mit fortgeschwemmt wird. Das dabei gesprochene Gebet richtet sich an jenen Mann, der diesen Kanal zuerst gegraben hat, und lautet: *kuluningye mu'a yedo*, Gib uns dieses Wasser. An das Opfer schließt sich eine von allen Beteiligten ausgeführte Beschwörung, indem sie, mit den Fäusten auf die Erde schlagend, den verfluchen, der den Kanal zu zerstören wagen würde, wie auch den, der sich untersteht, mit dem Topfe selbst statt mit dem Schöpflöffel aus dem Kanale zu schöpfen.

Es ist nötig, hier ein Wort über die Bedeutung der „Alten" bei den Opferhandlungen der Wadschagga zu sagen. Zunächst sei festgestellt, daß tatsächlich zur Ausübung solcher Opferhandlungen, wie den vorher beschriebenen, immer die jeweilig ältesten Männer des Bezirks usw. gewählt werden, und ebenso muß gesagt werden, daß ein alter weißhaariger Mann eine gewisse Rücksicht und Ehrerbietung genießt, wie denn der Gruß an einen solchen: *kafo mīku*, guten Tag, Alter, eine ehrende Anrede ist. Sie sind auch dem Häuptlinge wertvoll als Überlieferer des Herkommens, die ihm bei ungewöhnlichen Fällen sagen können, wie es die Väter zu ihrer Zeit damit gehalten haben. Aber das ist auch alles. Sie haben keine selbständige Bedeutung neben ihm, so daß sie gleichsam ein irgendwie erkennbares Korrektiv seines Einflusses und seiner Bedeutung darstellten. Der Häuptling ist es, welcher die Opfer anordnet und jene Alten mit der Ausführung beauftragt oder ihre Auswahl den Bezirken überläßt. Jedenfalls ist es nicht besondere Hochachtung vor den Alten, wenn man sie mit dem Opfern betraut, sondern im Gegenteil die Scheu vor einer Berührung mit jenen alten Geistern, welche die anderen zurückhält. Von diesem und jenem Brauche sagen sie ja unmittelbar, daß ein baldiger Tod den treffen wird, der ihn

ausübt. Deshalb beauftragt man damit einen Alten, der dieser Welt schon abgestorben ist und auf den Tod wartet. Sie glauben auch, daß ein Mensch mit schwindenden Kräften den Geistern lieber sei als ein vollkräftiger Mensch, weil er ihrem eigenen schattenhaften Wesen schon ähnlich geworden ist.

Bei drohender Kriegsgefahr werden Opfer auch ringsum an den Landesgrenzen dargebracht. Wo ein Weg aus dem Lande hinausführt, muß dann durch ein blutiges Opfer dem Eintritt der Feinde gewehrt werden. Auf den steilen Paßwegen in den Grenztälern wird dem *muniiriko* geopfert, dem Inhaber des Passes, das ist jener Mann, der zuerst die Wacht an diesem Passe gehalten hat. Diese Opfer werden zu gleicher Zeit an allen Paßwegen und an allen Zugängen vom Urwalde und der Steppe her im Auftrage des Häuptlings ausgeführt. Eine oft und allgemein frequentierte Opferstätte sind die Kreuzwege im Lande (*malaganuń a šia*: an der Begegnung der Wege). Hier opfert man am Abend den *varimu varekye*: den verlorenen Geistern. Dazu gehören besonders kinderlos gestorbene Leute, also vor allem die alten Junggesellen. Da ihnen kein Nachkomme ein ordentliches Opfer kindlicher Pietät bringen kann, sind sie sonderlich als Opfererpresser gefürchtet. Auf Kreuzwegen kann man am sichersten einen solchen unsteten Geist mit seinem Opfer erreichen, weil auch die Geister nächtlicherweile auf den Wegen der Menschen wandeln und an solchen Kreuzungspunkten sich begegnen. Wenn z. B. der Häuptling krank ist, wird auch auf allen Kreuzwegen des Landes unter Darbringung blutiger Opfer für seine Genesung gebetet.

Dies sind in der Hauptsache wenigstens die geordneten Opferstätten der Wadschagga. Es kommen außerdem für einzelne Landschaften noch Orte mit singulärer Bedeutung in Betracht, wie z. B. für die östlichen Landschaften ein Berg von etwa 3500 Meter Höhe am Fuße des Mawensi als Opferstätte der Häuptlinge.

Mit diesen kultischen Orten ist aber die Opfergelegenheit für den Mdschagga noch lange nicht erschöpft. Er kann schließlich seinen Ahnen überall nahekommen, wo ihn Not und Wunsch dazu treiben. Wenn jemand einen Bierbecher geleert hat, gießt er meist den Rest achtlos aus, ihn auf dem Boden umherspritzend. Doch wenn einer den Rest als Opfer spenden will, faßt er den langen Stiel des Bechers flach in beide Hände, gießt ihn behutsam aus mit zur Erde gesenktem Gesicht und betet dazu still, was ihm am Herzen liegt. Wer z. B. am Ziele einer Reise im fremden Lande einen Becher Bier geschenkt bekommt, wird ihn auf diese Weise seinen Ahnen opfern mit der Bitte, sein Vorhaben im Lande zu segnen. Findet jemand auf dem Wege etwas Wertvolles, dann schaut er sich erschrocken um und sagt: „Mein Vater ist hier oben und schenkt es mir." So manches erschreckliche Begegnis, z. B. mit einer Riesenschlange, ist ihm eine Warnung der Geister, denen er dann an der Begegnungsstelle versöhnende Opfer darbringt.

Bei einem Kriegszuge opfert er nicht nur daheim, sondern auch im Feldlager, auf dem Marsche und im feindlichen Lande selbst. Zu erwähnen sind hierbei auch die Opfergelöbnisse, welche auf einer Reise etwa getan werden, um sie dann nach der Heimkehr zu erfüllen.

Kommt der Mdschagga in der Ferne in plötzliche Todesgefahr, dann hebt er etwas Erde auf, streut sie mit der Geste eines Opfernden auf den Boden und bittet seine Ahnen um Errettung aus der Gefahr, dafür wolle er ihnen dann in der Heimat ein Tier opfern.

Das ist die Wahrheit von diesem Volke, bei welchem Reisende jedwede Spur von Religion vermißten. Die Hauptbedeutung seines Viehstandes sieht der echte Mdschagga darin, daß er damit in den Stand gesetzt sei, seinen Ahnen vollwertige Opfer darzubringen. Ganz bezeichnend sagt darum der die neue Zeit noch völlig ablehnende

Madschamemann von dem aufgeschlosseneren und klügeren Bewohner der Landschaft Moschi: „Er ist dumm, denn er besitzt wohl viel Vieh, weiß aber nicht damit zu opfern.“

Um falschen Mutmaßungen und Schlußfolgerungen von vornherein vorzubeugen, seien alle, die mit dem Ahnendienste der Bantu nicht näher vertraut sind, nachdrücklich versichert, daß für einen irgendwie gearteten Dämonendienst in den bis in das Kleinste und Intimste hinein auf Ahnenverehrung gerichteten religiösen Anschauungen der Wadschagga kein Raum bleibt.

Die Entstehung der Romuluslegende

Von **W. Soltau** in Zabern

Die vergleichende Mythologie und die Religionsgeschichte früherer Zeiten setzten bei der Herleitung und Erklärung volkstümlicher Sagen fast durchweg und unbesehens voraus, daß dieselben ein hohes Alter besäßen, und daß sie ihren Ursprung in dem Volke selbst hätten, dessen Anschauungen und Gefühle in ihnen zu einem lebensvollen Ausdruck gekommen wären. Viel zu wenig wurde meist die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß die Mythen der höheren Kulturvölker uns fast immer in einer späten Fassung, in einer vielfach umgestalteten Form überliefert sind. Vor allem aber blieb meist die Wahrscheinlichkeit unberücksichtigt, daß viele jener volkstümlichen Erzählungen von anderen Völkern aus übertragen, ja daß sie erst unter dem Einfluß einer fremden Literatur ausgebildet sein könnten.

Nur zu oft sind die scheinbar ursprünglichen Volkssagen erst unter der Mitwirkung priesterlicher Überlieferung und gelehrter Übertragung aus der Fremde künstlich eingebürgert und nur scheinbar volkstümlich und selbständig ausgestaltet worden.

I

Die Romuluslegende ist nicht römische Volkssage

Ein wahres Musterbeispiel dafür, daß auch die bedeutsamste Stammessage eines wichtigen Kulturvolkes nur spätes literarisches Lehngut ist, ja daß jeder Versuch, den Schlüssel zu dieser in der älteren Mythenwelt aufzufinden, auf Ab-

wege führen muß, besitzen wir an der Gründungssage Roms. Dieselbe ist eines der bekanntesten und volkstümlichsten Märchen geworden, auf welches die späteren Römer stolz waren. Man hielt sie in Varros Zeit für so authentisch, daß man Tag und Stunde von Romulus' Konzeption, Geburt, Himmelfahrt astrologisch berechnete (vgl. Soltau, Römische Chronologie S. 429). Nichtsdestoweniger ist die Romuluslegende weder ein alter Mythus, noch überhaupt römischer Herkunft.

Die Hauptmotive dieser Sage, welche ja noch von den Schriftstellern der Kaiserzeit, von Dionys und Plutarch, ungemein ausführlich und als im wesentlichen historisch geschildert wird, sind folgende:

In Alba Longa, der Mutterstadt Roms, regierte zu Anfang des 8. Jahrhunderts v. Chr. Numitor. Dieser wurde von seinem gewalttätigen Bruder Amulius vom Thron gestoßen. Damit aber nicht etwa einer der Nachkommen Numitors die böse Tat später rächen könne, zwang Amulius die Tochter seines Bruders, Vestalin zu werden und unverehelicht zu bleiben. Gott Mars aber verband sich heimlich mit ihr, und sie gebar das Zwillingspaar Romulus und Remus. Die Knaben wurden auf Amulius' Befehl im Tiber ausgesetzt, jedoch wunderbar gerettet. Eine Wölfin säugte sie, ein Specht brachte ihnen Nahrung, und der Hirt Faustulus trug sie seiner Frau Acca Larentia zu, die sie aufzog. Bei einem Streit der Hirten mit den Knechten des Numitor erschlug Remus einen derselben. Er ward dann vor Numitor geführt, und dieser erkannte in ihm seinen Enkel wieder. Numitor nahm beide zu sich, und sie stießen Amulius vom Thron. Zum Dank dafür gab ihnen der Großvater Land am Tiber; an der Stelle, wo sie ausgesetzt waren, gründeten sie dann die Stadt Rom.

In den Zeiten, als die vergleichende Religionsgeschichte aufkam, da man noch dicke Bücher über römische Mythologie schrieb, trotzdem die Römer eigent-

lich keine Mythologie besaßen, deutete der gelehrte Philologe Forchhammer in Kiel dies folgendermaßen[1]:

Amulius (von dem α privativum und dem Stamm μολ-, βλώσκω) ist der „unbewegliche Berg". Er hat seinen Namen von dem durch Frost unbeweglich festliegenden Schnee, der als langer weißer Streifen (daher „Alba Longa") auf dem Albanerberge liegt. Numitor als „der durch die Weide gehende" Heros aller Gewässer, welche von Alba Longa durch die römische Ebene sich ergießen, konnte dem „Schneeheros" Amulius natürlich die Herrschaft nicht verwehren. Die Rea Silvia ist die Nymphe der Bäche, die vom Albanergebirge durch die an der Küste sich hinziehenden ausgedehnten Waldungen (silvae) gehen, von denen die Königsfamilie der Silvier in Alba Longa den Namen hatte. Diese Rea Silvia ist wieder „ganz natürlich" eine Tochter des Schneegipfels. „Wenn Ares," sagt Forchhammer, „der Gott der Wärme, sich der vestalischen Schneejungfrau vermählt, dann füllen sich Bäche und Flüsse mit Wasser." „Romylos und Romos d. i. der kleine und der große Fluß, sind geboren." (Beide Namen stammen nach Forchhammer ab von ῥέω fließen.) Also das Aussetzen der beiden Kinder der Rea besteht in dem Hinabfließen der Gewässer aus dem schmelzenden Schnee durch die Marrana zwischen dem Palatin und Aventin hindurch in den Tiber. Dieser tritt über seine Ufer. Die Überschwemmung ist, wie Forchhammer mehr gelehrt als verständig erklärt, in der Sprache des Mythus als Wölfin gefaßt (!) und „an ihren Brüsten liegen jetzt Romulus und Remus". — Weiter: nach Forchhammer wurden die beiden Brüder von dem Hirten Faustulus gefunden, d. i. nach üblicher (!) Vertauschung des H und F gleich Haustulus (wahrscheinlich von haurio), der Schlürfer, der Nebel, der die Gewässer aufsaugt. Sein Weib Acca Larentia „das den Fels benetzende Wasser" (aqua) nährte

[1] Vgl. P. W. Forchhammer *Die Gründung Roms* (Kiel 1868).

die gefundenen Bächlein Romulus und Remus. Daß natürlich ganz entsprechend dieser Mythendeutung Amulius umkommt, d. h. bei zunehmender Wärme seinen Schnee verliert, ist nach dem gelehrten Mythologen ebenso leicht erklärlich, wie daß die beiden kleinen Bäche sich dort, wo ihnen der Zufluß fehlt, von Alba Longa fort und nach dem Tiber begeben.

Noch zahlreiche weitere Beziehungen sind von Forchhammer zwischen der römischen Gründungssage und den römischen Religionsanschauungen nachgewiesen worden. So ist es z. B. nach Forchhammer leicht zu deuten, wenn das „Bächlein" Romulus in der feuchten Frühlingszeit, zur Zeit des Palilienfestes am 21. April, Rom gegründet haben soll, während sein Tod ebenfalls mit gutem Grund in die trockene Zeit des heißen Juli verlegt wird. Alles dieses und noch vieles andere wäre ganz hübsch ausgedacht und sehr dankenswert, wenn — es sich nicht klar herausgestellt hätte, daß eine solche Deutung, wie sie vielleicht für einen Mythus der Urzeiten passend wäre, nicht mehr für ein so spätes Gebilde, wie es die Romulussage tatsächlich ist, richtig sein kann.

Viele Leser der Jetztzeit werden sich bei solchen Deutungsversuchen in eine fremde Welt versetzt glauben. Sie werden es kaum noch verstehen, daß man so etwas vor 50 Jahren noch für Wissenschaft angesehen hat. — Und doch ist dem so.

Es war, wie bemerkt ward, die alte Theorie der vergleichenden Mythologie, daß die Mythen der Ur- und Stammvölker sich Jahrtausende im Volke intakt erhalten und sich regelmäßig weiterverpflanzt hätten, daß sie zwar manche spätere Beigabe örtlicher und zeitlicher Art empfangen, durchweg aber die wesentlichsten Züge der originalen Bildungen, der ursprünglichen Göttervorstellungen bewahrt hätten.

Diese Vermutung und Erwartung hat sich als durchaus irrig herausgestellt. Nur wenige Götternamen sind den alten Indogermanen nach ihrer Trennung gemeinsam geblieben. Im

einzelnen aber haben sich die Göttervorstellungen selbst bei Gleichheit des Namens so verschieden entwickelt, daß man sie schon sehr bald, nachdem sie auf fremden Boden verpflanzt waren, kaum mehr wieder erkennt. Der germanische Kriegsgott Ziu ist ein völlig anderer als der indische Himmelsgott Diauspitar, und selbst der römische Juppiter ist recht verschieden von diesem Urtypus aller Himmelskönige. So mußte es dann auch von vornherein als wenig wahrscheinlich gelten, daß sich in Roms Gründungssage uralte volkstümliche Elemente erhalten haben sollten. Eine Übertragung der Sagen aber von einem Volk zu einem anderen fällt durchweg in eine spätere Epoche, meist dann, als die Mythen bereits schriftlich fixiert waren, oder wenigstens als sie bereits durch Priester und Sänger eine bestimmte Gestalt angenommen hatten und so, von jüngeren Generationen bereits völlig umgestaltet, weiter erzählt wurden.

Die Produkte dichterischer Phantasie oder einer literarischen Zusammenstellung von Märchen verdienen zwar auch die gebührende Beachtung seitens der Wissenschaft. Aber man möge aufhören, in ihnen die „Weisheit" einer uralten Volkspoesie zu suchen.

Diese Beobachtung hat sich am klarsten bei der Gründungssage von Romulus und Remus bewahrheitet. Alle Einzelheiten sind aus griechischen Erzählungen meist ziemlich später Herkunft, erst im 3. Jahrhundert v. Chr. nach Rom hin übertragen und dort künstlich weitergebildet worden.

Hierfür soll in der folgenden Erörterung der Beweis erbracht werden.

II

Die positive Herleitung dieser Sage aus Sophokles' Tyro

Der Ursprung der Romuluslegende ist längst erkannt und nachgewiesen worden.

Merkwürdig! Nachdem zuerst Ranke die richtige Idee ausgesprochen, Ribbeck sie gebilligt hatte, nachdem dann

Trieber[1] und Reich den eingehenden Beweis erbracht hatten, ist dennoch die Tatsache, daß die Romuluslegende durchaus auf einem Drama beruhe, immer wieder übersehen und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung verkannt worden.

Stellen wir kurz die wichtigsten Angaben zusammen, welche beweisen, daß die Romuluslegende auf der Tyro des Sophokles beruhe, mit der einen Modifikation allerdings, daß bei der Wiedererkennungsszene statt der Tyro der Großvater des Romulus Numitor eintritt.

Zunächst ist die wunderbare Herkunft der Zwillinge in den römischen Legenden eine ähnliche, wie bei den Zwillingen der Tyro. Man erkennt noch jetzt in den Worten des Dionys 1, 77—78 die Erzählung über Tyro bei Homer Odyssee 11,235 wieder:

> *χαῖρε, γύναι, φιλότητι· περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ*
> *τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ*
> *ἀθανάτων.*

Ähnlich heißt es z. B. bei Dionys *φασί τε εἰπεῖν τῇ κόρῃ παρηγοροῦντα τὴν λύπην τὸν βιασάμενον, ἐξ οὗ γενέσθαι δῆλον ὅτι θεὸς ἦν, μηδὲν ἄχθεσθαι τῷ πάθει.* Ilia gebiert wie Tyro Zwillinge, die von dem grausamen Herrscher in einer Mulde ausgesetzt werden. Neleus und Pelias, die Söhne der Tyro, werden wunderbarerweise durch eine Hündin bez. Stute gesäugt und so am Leben erhalten, ähnlich wie Romulus und Remus von einer Wölfin. Beide Paare werden von Hirten gefunden und aufgezogen. Harte Strafe trifft die schuldige Mutter. Tyro wird von Salmoneus in den Kerker geworfen und dort von ihrer Stiefmutter gepeinigt. Nach Pollux 4, 141 zeigte die Maske der sophokleischen Tyro Spuren der Mißhandlungen, welche diese von ihrer Stiefmutter Sidero erhalten hatte. Bei Fabius ist dieses natürlich dahin umgewandelt, daß über die schuldige Vestalin ein förmliches Gericht gehalten wird. Sie wird zum

[1] *Die Romulussage* im Rheinischen Museum 43, 569. Über Reichs Schrift s. weiter unten.

Tode verurteilt und, wie das nach römischer Sitte für schuldige Vestalinnen geboten war, mit Ruten gepeitscht, ehe die Todesstrafe vollzogen wurde. Allerdings wurde Ilia begnadigt, doch nur um im Gefängnis wie Tyro zu schmachten. Bei dem Wiedererkennen der Zwillinge ist sowohl in den Szenen von Pelias und Neleus, wie bei denen von Romulus und Remus die Wanne von großer Bedeutung.

Aus Aristoteles Poetik c. 16 geht weiter hervor, daß auch in der sophokleischen Tyro die Wiedererkennung mit Hilfe der Wanne, in der die Kleinen ausgesetzt worden waren, geschehen ist. Gerade dieser Zug ist dann wieder besonders wichtig in der fabischen Tradition, wie sie Dionys 1, 79f. bietet. Nach ihr hat sich Faustulus mit der Wanne in den Palast des Amulius begeben, um dort unter Vorzeigung derselben der Mutter Aufklärung über das Schicksal ihrer Söhne zu geben. Salmoneus wie Amulius werden schließlich gestürzt.

Die Schlußfolgerung ist also unabweislich: auf Schritt und Tritt ist die Geschichte von der Tyro, so wie sie Sophokles dramatisch behandelt hat, das Muster für die Erzählung gewesen, welche Dionys 1, 79—83 nach Fabius, oder neben Fabius nach Diokles von Pepareth auch Plutarch Romulus 3—8 berichtet hat. Gerade die für das Drama so wichtigen Einzelheiten der Erkennungsszenen, die Hindernisse, welche bei ihnen vorgekommen sein sollen, verraten durchaus die gleiche dramatische Herkunft.

Ja, selbst in dem, worin die Romuluslegende abweicht, verleugnet sie durchaus nicht das Muster einer griechischen Sage. Indem sie neben dem tyrannischen König Amulius den entthronten Numitor als Vater der Ilia einschob, mußte sie auch eine Erkennungsszene zwischen Numitor und seinen Enkeln einlegen. Dieses Motiv aber ist, wie bekannt, nach dem Vorbilde der Kyrossage bei Herodot erfolgt. Wie Numitor (Dionys 1, 81) die herrliche Gestalt seines Enkels und seine edle Gesinnung bewundert, so will Astyages bei Herodot 1, 116

den Ausdruck des Gesichts und das sonstige Benehmen auf bessere Herkunft deuten.[1]

Die dramatischen Verwickelungen, an denen diese ganze Erzählung reich ist, fielen selbst den alten Geschichtsschreibern[2] auf. Sie veranlaßten, wie bemerkt ward, Ranke und Ribbeck[3] mit Recht ein Drama als Quelle der Romuluslegende anzunehmen. Auch Trieber ist in der Romuluserzählung die Fülle von dramatischen Motiven nicht entgangen. Er vermutete sogar, daß Diokles ein Drama Romulus geschrieben habe, und er gibt diesem hypothetischen Dichter das Zeugnis, daß er es verstanden habe, „mit großer Sicherheit die Hauptsache des Dramas, die psychologische Entwickelung der Handlung aus den Charakteren der handelnden Personen herzuleiten.“[4] Nur den letzten Schritt wagte er nicht. Lieber will er den Mythographen Diokles zum Dramatiker machen, ehe er annimmt, daß ein römisches Drama, eine Praetexta, das Mittelglied zwischen Sophokles und den historisierenden Schriftstellern des zweiten Punischen Krieges gewesen ist. Und doch sind die *Alimonia Remi et Romuli* des Naevius überliefert, und vor allem ist an zahlreichen Praetextaten längst dargelegt worden, wie sie lediglich römische Nachbildungen griechischer Originaltragödien gewesen sind.

Wenn aber feststeht, wie hier gerade im Einvernehmen mit Trieber (S. 581) gezeigt worden ist, daß die Romulusfabel von dem Griechen Diokles nach einem griechischen Drama, und zwar nach keinem geringeren als nach des Sophokles Tyro gebildet worden ist, so kann nur eine Praetextata, die

[1] *Καί οἱ ὅ τε χαρακτὴρ τοῦ προσώπου προσφέρεσθαι ἐδόκει ἐς ἑωυτὸν καὶ ἡ ὑπόκρισις ἐλευθεριωτέρη εἶναι.* Vgl. auch A. Bauer *Die Kyrossage und Verwandtes.*

[2] Liv. 5, 28, 8. Plut. Romul. 8, 40. Vgl. Reich *Über die Quellen der ältesten römischen Geschichte und die römische Nationaltragödie* (Festschrift für Oskar Schade 1896) S. 3.

[3] *Geschichte der römischen Dichtung* 1, 21 f.

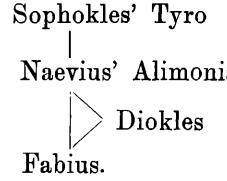
[4] a. O. S. 580.

Alimonia Remi et Romuli des Naevius, das Medium gewesen sein, welches die Erfindungen der griechischen Poesie in die römische Geschichtsschreibung hinübergelenkt hat.

Gerade die Gründe, welche Trieber (S. 576) gegen die Benutzung des Naevius angeführt hat, sprechen aufs deutlichste für eine solche. Trieber findet z. B., es spräche gegen eine römische Quelle, daß über die Ilia eine Strafe verhängt wurde, wie sie kein Römer habe aussprechen dürfen. Er denkt dabei an die Züchtigung mit Ruten, Dionys 1,78 *ῥάβδοις αἰκισθεῖσαν ἀποθανεῖν*. Dabei vergißt er aber ganz, daß die schuldigen Vestalinnen gerade nach römischem Sakralrecht zuvor mit Ruten gepeitscht wurden, ehe sie lebendig begraben wurden. Auch konnte die Einkerkerung der Ilia wohl mit Fug die letztere Strafe vertreten: der Kerker war eine Art lebendigen Begräbnisses. Und gar nichts gegen Naevius besagt, daß dieser in seinem Epos Romulus und Remus einige Jahrhunderte früher angesetzt haben soll. Denn als Naevius schrieb, herrschte in Rom bereits die Ansicht von einer doppelten Besiedlung Roms, von der Dionys 1, 73 Z. 8 K. spricht: *ταύτην δὲ χρόνους τινὰς ἐρημωθεῖσαν ἑτέρου αὖθις ἐλθούσης ἀποικίας, ἣν Ἄλβανοι ἔστειλαν ἡγουμένου Ῥωμύλου καὶ Ῥώμου, τὴν ἀρχαίαν κτίσιν ἀπολαβεῖν· ὥστε διττὰς εἶναι τῆς Ῥώμης τὰς κτίσεις.* Diese Anschauung wird von Dionys ausdrücklich als eine solche bezeichnet, welche in Rom vor der Zeit der ältesten Annalisten geherrscht haben soll.

Bei dieser Sachlage verliert sogar die bis in die neueste Zeit oft und eifrigst umstrittene Frage, ob Diokles für Fabius Quelle gewesen sei, oder Fabius für Diokles, ihre Bedeutung. Wenn Naevius' Drama die ganze Gründungslegende angeregt und populär gemacht hat, so muß dieses Drama die Hauptquelle nicht nur für Diokles, sondern auch für Fabius Pictor gewesen sein. Sehr wahrscheinlich ist es natürlich dann, daß Fabius, der wohl nicht so leicht die dramatische Fiktion für historische Wahrheit angenommen haben wird, daneben noch

einen griechischen Mythographen eingesehen haben wird, welcher die Hauptmomente des dramatischen Gedichts in eine pragmatisierende Geschichtsbetrachtung umgemünzt haben wird. Es wäre dann anzusetzen:



So behielte auch Plutarch (Romulus 3) recht, wenn er hervorhebt: *τὰ μὲν κυριώτατα πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξέδωκε Διοκλῆς ὁ Πεπαρήθιος, ᾧ καὶ Φάβιος Πίκτωρ ἐν τοῖς πλείστοις ἐπηκολούθησε.*

Nur kurz kann hier auf die Bedenken eingegangen werden, daß Fabius nicht auch des Diokles Schilderung benutzt haben könne. Beweiskräftig sind sie jetzt nicht mehr. Schwartz (Wissowa unter Diokles) hebt z. B. treffend hervor, daß die Version des Fabius bei der Darstellung rechtlicher Verhältnisse (er meint die *noxae datio* des Remus an Numitor und die *custodia libera*, welche Amulius über ihn verhängt) bei Diokles (Plutarch Romulus 7) zum Teil fehlen, oder auch ungeschickt umgebildet sind. Aber das kann — bei der gemeinsamen Vorlage in dem Drama des Naevius — ebensogut so erklärt werden, daß die Schärfe der Rechtsauffassung bei der Behandlung durch drei Nichtjuristen und Griechen — Naevius, Diokles, Plutarch — leicht etwas gelitten haben kann, wogegen der staatsmännische Fabius gerade derartige Dinge schärfer und gründlicher herausgearbeitet haben wird. Und aus ähnlichen Gründen ist auch Christs Verteidigung[1] der Priorität des Fabius unsicher. Wenn nur bei Diokles die Angabe zu finden gewesen wäre, daß Romulus und Remus zur Erziehung nach Gabii geschickt worden seien, so kann er das wohl

[1] *Sitzungsbericht der k. bayer. Akad. d. Wissenschaften* 1905, S. 59f., S. 117.

schwerlich bei Fabius gefunden haben. Dagegen in einem Drama konnten derartige Dinge sehr wohl erwähnt sein. Fabius ließ voraussichtlich dieses nebensächliche Beiwerk weg. Dem geschwätzigen Griechen wird dagegen auch dieses Moment willkommen gewesen sein.

III

Der negative Beweis für die späte Herkunft der Romuluslegende

Wenn es richtig ist, daß der Grieche Diokles und der Römer Fabius die Romuluslegende auf Grund eines Dramas von Naevius abgefaßt haben, daß Naevius aber in allen Einzelheiten die Tyro des Sophokles nachgeahmt hat, so kann die Romuluslegende in allen ihren Teilen vor Naevius noch nicht existiert haben.

Dieses höchst auffallende und anscheinend bedenkliche Ergebnis der Untersuchung kann nichtsdestoweniger als unzweifelhaft richtig hingestellt werden, da gezeigt werden kann, daß

1. alle einzelnen Motive der hier geschilderten Romuluslegende den älteren Berichten über Roms Gründung fremd sind[1], und daß

2. selbst das Einzige, was an die spätere Fassung bei Naevius erinnert — die säugende Wölfin mit den Zwillingen —, mit der Gründung Roms nichts zu schaffen gehabt hat. Kein älterer Bericht nämlich kombiniert diese Szene mit dem Gründungsmythus, und ihre eigentliche Bedeutung ist daher ganz wo anders zu suchen.

Von dem, was über Roms Entstehung vor Beginn der Aufzeichnung durch römische Annalisten geglaubt worden ist, gibt Dionys von Halikarnaß 1, 72—73 eine gute Übersicht.

[1] Vgl. Fridericus Cauer *De fabulis graecis ad Romam conditam pertinentibus* (Diss. Berol. 1884).

Auf ihn geht größtenteils auch die entsprechende Zusammenstellung von Plutarch, Romulus 1—2 zurück. Nur einige Angaben Plutarchs über des Romulus Eltern sind origineller Art.

Diese unter sich sehr verschiedenartigen Angaben griechischer Mythographen und Historiker stimmen doch insgesamt darin überein, daß sie Roms Gründung in die 2. oder 3. Generation nach Trojas Zerstörung verlegen und sie auf solche Personen zurückführen, die von Troja herkommend aus irgendeinem äußerlichen Anlaß sich in Latium oder in Rom angesiedelt haben sollen. Abgesehen von den Sagen über Odysseus wird berichtet, daß Rom bald von einem Romos gegründet sei, bald von einer der gefangenen Troerinnen Rome den Namen erhalten habe. Von manchen Autoren werden mehrere Söhne des Aeneas oder des Ascanius genannt, welche bei der Besiedelung jener Gegend tätig gewesen sein sollen. Namentlich wird neben Rōmos (nicht Rĕmus) auch sein Bruder Romylos erwähnt.[1]

Dionys ergänzt nun diese Übersicht über die Berichte griechischer Autoren noch durch eine solche, welche aus alten römischen Aufzeichnungen entnommen ist. Er sagt: *παλαιὸς μὲν οὖν οὔτε συγγραφεὺς οὔτε λογογράφος ἐστὶ Ῥωμαίων οὐδὲ εἷς· ἐκ παλαιῶν μέντοι λόγων ἐν ἱεραῖς δέλτοις σωζομένων ἕκαστός τι παραλαβὼν ἀνέγραψεν*, d. h. soviel wie: alte Annalen gab es vor dem ältesten Annalisten Fabius Pictor nicht; was in alten Priesteraufzeichnungen, in den Commentarii der Pontifices und anderer Priesterkollegien (namentlich wohl der Decemviri sacris faciundis) gelegentlich erwähnt worden ist, darüber hat ein jeder der Annalisten, je nach seiner Kunde, Auskunft gegeben.

Aber selbst die geringe Hoffnung auf originelle Berichte, welche nach dieser Einleitung übriggelassen ist, wird getäuscht. Denn auch in den von Dionys erwähnten römischen Berichten kehren nur dieselben Angaben wie bei den griechischen

[1] Vgl. jetzt auch Kretschmers Aufsatz *Remus und Romulus*, Glotta 1, 288.

Schriftstellern wieder und zeigen deutlich, daß in Rom eine selbständige eigene Tradition hierüber nicht bestanden hat. Auch hier werden z. B. Romylos und Rōmos wie von Kephalon (Dionys 1, 72 Z. 30 K.) als Söhne des Aeneas angesehen, oder wie von Dionysios aus Chalkis als Enkel des Aeneas ausgegeben.

Außerdem gibt Dionys 1, 73 noch einige bedeutsame Notizen über die Gründung anderer italischer Städte, welche von Aeneas und Romos ausgegangen sein soll, Angaben, welche für die Entstehungsgeschichte jener Mythen nicht unwichtig sind, um dann zum Schluß auf die später allgemein angenommene zweite Gründung Roms 450 Jahre nach Trojas Fall überzuleiten.

Nur das eine ist bei diesen römischen Berichten bemerkenswert, daß in allen Fabeleien der römischen Quellen die beiden Brüder[1] Romulus und Romos besonders hervortreten, nicht nur ein Romos, wie bei manchen griechischen Mythographen. Dagegen ist nirgends von der göttlichen Herkunft der Gründer, nicht von ihrer Mutter als einer Vestalin die Rede. Nie werden die albanischen Könige Amulius und Numitor genannt, nie die Aussetzung oder die wunderbare Rettung, Ernährung und Aufziehung der Zwillinge! Kurz, alles, was die Romuluslegende sonst noch so wechselvoll und anziehend macht, fehlt in den älteren Erzählungen bis auf Kallias († 289 v. Chr.) einschließlich, ja bis auf die Zeiten der Punischen Kriege, d. h. bis auf die Zeit, da eine römische Annalistik einsetzte.

Daß namentlich die Sage von einer zweiten Gründung Roms in allen ihren Teilen erst eine Zeitlang nach Kallias, also frühestens erst in der Zeit des ersten Punischen Krieges, wahrscheinlich noch später aufgekommen ist, zeigen auch die wenigen dürftigen Versuche, welche in der Zwischenzeit gemacht worden sind, die Gründung, welche die Nachkommen des Aeneas vorgenommen haben sollen, weiter herabzusetzen, da

[1] Nie Zwillinge!

sie in chronologischer Hinsicht nicht mehr genügten. Timaios z. B. (Dionys 1, 73) setzte Roms Gründung in die Zeit von Karthagos Gründung 814 v. Chr. Vielleicht folgte auch Ennius in seinem Werke einem vermittelnden Ansatz, demzufolge im Jahre 190 v. Chr. Rom schon 700 Jahre bestanden habe. Doch ist eine andere Deutung dieser Angabe reichlich so wahrscheinlich.[1]

Dreierlei steht also fest:

1. Alle alten griechischen und alle römischen Erzählungen von der Gründung Roms, die aus den ersten fünf Jahrhunderten d. St. stammen, setzten dieselbe in die Zeit der beiden ersten Generationen nach Trojas Zerstörung. So noch Kallias, so selbst noch Ennius nach älteren poetischen Erzählungen.[2] Eine lange Reihenfolge der albanischen Könige war keinem der älteren Berichte bekannt, ja keiner derselben konnte diese Tradition annehmen, solange ganz allgemein Roms Gründung den Söhnen oder Enkeln des Aeneas zugeschrieben ward.

2. Seit den Zeiten des Naevius muß die später so detailliert von Diokles (Plutarch Romulus 7) und von Fabius erzählte Romuluslegende von dem Streit der Albanerfürsten, von den Zwillingen, von der Wölfin, von der Erkennung der Jünglinge, von Faustulus und Acca Larentia, sowie der eigentliche Gründungsvorgang den Römern geläufig gewesen sein. Das Drama des Naevius *Alimonia Remi et Romuli* setzte jedenfalls die Existenz dieser Sagenelemente voraus, soweit es sie nicht selbst geschaffen hat.

3. Für eine nicht viel frühere Datierung der Romuluslegende spricht auch, daß die Fäden, welche von jenen älteren griechischen Mythen zu der späteren Romuluslegende herüberführen, sehr dünn und haltlos sind. Denn diese lehren, daß zwar chronologische Bedenken gegen das Ungenügende der älteren Legenden bestanden, daß aber eine Zeitlang nur

[1] Vgl. *Philologus* 1909 Heft 1.

[2] Vgl. dazu Lucian Müller *Quintus Ennius* S. 152 f.

künstliche Mittel angewandt wurden, um Schwierigkeiten zu beseitigen. Erst noch später entschied man sich für den radikalen Ausweg, eine doppelte Gründung Roms anzusetzen. Relativ alt bleibt allein der Glaube, daß zwei Brüder (nicht Zwillinge!) Romulus und Rōmus (nicht Rĕmus) bei der Gründung Roms tätig waren, und daß beide auch bei der Gründung anderer Städte beteiligt gewesen sein sollen. Hierin haben wir also den Grundbestandteil einer eigentlichen römischen Gründungssage zu suchen. Derselbe ist um so bemerkenswerter, als einerseits die sonstigen griechischen Fabeleien, welche doch auch die römische Gründungssage mit beeinflußt haben, wenn auch mehrere Söhne des Aeneas, so doch selten ein Gründerpaar annehmen. Und das ist um so wichtiger, als die spätere Romuluslegende nicht nur den Romus tilgt und ihn durch einen Remus ersetzt, sondern auch diesen letzteren nur einschiebt, damit er alsbald wieder verschwinde, ja dieses hauptsächlich, damit durch seine Auflehnung die Lehre illustriert werde, daß jeder sterben müsse, welcher Roms Mauern übersteige.[1] Gerade diese Beseitigung des Romos führt nun auf die Lösung des Rätsels hin.

Die zeitliche Begrenzung des Ansatzes, daß ein Bruderpaar gemeinsam Rom gegründet habe und anderseits die überall wiederkehrende, namentlich auch von Rom aus vielleicht absichtlich verbreitete Nachricht, daß Roms Gründer auch andere Städte gegründet hätten, weisen auf die eigentliche Bedeutung dieser Tradition hin.

Es sind Gründungssagen mit politischem Hintergrund,[2] welche das Schicksal zunächst Roms, dann aber auch von Antium, Ardea, Capua mit der homerischen Heldenzeit, vor allem mit Aeneas und seinen Nachkommen, verknüpfen sollten. Um den Ursprung mehrerer Städte aufzuklären, dazu bedurfte

[1] Mommsen *Historische Schriften* I, 19.

[2] B. Niese *Die Sagen von der Gründung Roms* in der Histor. Zeitschrift N. F. 23, 481 f., 489 f.

es mehrerer miteinander verwandter Heroen. Neben dem Ascanius oder einer Troerin Rome brauchte man einen in der Heimat geborenen Romos. Bald genügte auch dieser nicht, und man wünschte mehrere Brüder: neben Romos fabelte man von Romylos, auch wohl noch von einem nachgeborenen Telegonos oder einem Euryleon.

Mit der Zeit traten manche jener Städte, welche auf eine so erlauchte Herkunft Anspruch machten, miteinander in Beziehung. Sei es mehr naiverweise, sei es, daß man aus politischen Rücksichten die Verwandtschaft betonte: jedenfalls suchte man dieses Verhältnis auch in der Genealogie und Verwandtschaft der Gründer zum Ausdruck zu bringen. So erfanden einige (Dionys 1, 72, Z. 6) den Anteias und den Ardeias als Brüder des Romos. Andere erzählten, daß Romos neben Rom auch Capua, Anchise und die Ansiedelung auf dem Janiculum gegründet habe.

Diese letztere Ansicht wurde auch in römischen Priesterkreisen geteilt, bevor in Rom Annalisten schrieben. Capua und Rom sollten den gleichen Gründer gehabt haben. Der Gründer Roms sollte auch den Bürgern von Capua verehrungswürdig sein.

Wenn unleugbar schon früh ein Bruderpaar Romos und Romulus vor den übrigen hervortraten, so könnte dieses allerdings noch einen besonderen Grund haben, etwa mit Rücksicht auf das Doppelgesicht des Latinerbundes erfunden sein. Wahrscheinlich aber führte die vielseitige Gründertätigkeit, welche man dem Romos zuwies, darauf hin, ihn schließlich für Rom zu beseitigen. Dieser Allerweltsheros genügte den Römern, als sie die Herrschaft über Italien erworben hatten, nicht mehr, und sie hielten sich dafür lieber an seinen Bruder Romulus.

Damit wäre nun wohl im übrigen eine genügende Erklärung der Gründungssagen gefunden: zuerst eine Reihe von rein sagenhaften Versuchen griechischer Mythographen, welche

den Namen Romos zu erklären suchten; darauf eine politische Verwendung der Legenden, um die Verwandtschaft mehrerer Städte mit Rom zu veranschaulichen; dann endlich unter Beseitigung der Sagen, welche der herrschenden Roma unwert geworden zu sein schienen, die Verherrlichung des einen Stadtheros Romulus, welcher mit Hilfe des Ennianischen Gedichtes sogar wie ein zweiter Herakles gefeiert wurde, wie dieser gen Himmel fuhr und dort göttliche Ehren erhielt.

Noch aber fehlt der Schlußstein in der ganzen Konstruktion: eine Erklärung der Wölfin, welche die *infantes conditores* (Livius 10, 23) gesäugt und ernährt haben soll. Zwar weiß von ihr keine ältere griechische oder römische Gründungssage. Da aber bereits vor 300 v. Chr. Münzen mit der Wölfin geschlagen sind und damals ihr ehernes Bild in Rom öffentlich aufgestellt ist, so muß auch hier für ihr Verhältnis zu der Gründungssage eine Erklärung gefunden werden. Denn sicherlich hat Naevius seine Romuluslegende an diese berühmte Gruppe angeknüpft und mit Hilfe dieser monumentalen Darstellung so bald Glauben gefunden.

IV

Die Wölfin mit den Zwillingen

Zwei Darstellungen der Wölfin mit den Kindern führen bis in das 4. Jahrhundert hinauf und machen damit wahrscheinlich, daß wenigstens dieser eine wichtige Bestandteil der Romuluslegende bedeutend älter ist als Naevius' Dichtung.

In Wahrheit liegt jedoch auch hier die Sache anders.

Die beiden urkundlichen Zeugnisse für die Wölfin mit[1] den Zwillingen, welche bis in das 4. Jahrhundert v. Chr. hinauf reichen, sind:

1. das campanische Didrachmon, welches neben der Aufschrift Romano die bekannte Darstellung bietet, wie die Wölfin sich sorgsam nach den saugenden Kindern umsieht, und

[1] Kluegmann in *Annali dell' Instituto Archeologico* 51 (1879), 42.

2. die Nachricht des Livius 10, 23: eodem anno (457 u. c. = 296/5 v. Chr.) Cn. et Q. Ogulnii aediles curules . . . ad ficum Ruminalem simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt. — Von dieser Gruppe in der Nähe des Lupercal spricht auch Dionys 1, 79 und fügt hinzu: *χαλκᾶ ποιήματα παλαιᾶς ἐργασίας*. Auch das ist bedeutungsvoll; denn Dionys wird mit diesen Worten doch nicht eine Gruppe aus den letzten Jahrhunderten v. Chr. bezeichnet haben. Schwerlich paßt dieser Zusatz selbst für das Zeitalter Alexanders.

Von besonderer Wichtigkeit ist es nun zu wissen, welche von beiden Darstellungen die ursprünglichere ist.

Die Ogulnier haben die „Kinder Gründer" im Jahre 295 v. Chr. aufgestellt. Die annalistische Quellenangabe ist so gut, daß sie nicht beanstandet werden kann (vgl. Soltau, Livius' Geschichtswerk S. 90).

Anderseits ist es aber sehr wahrscheinlich, daß auch die campanische Münze ein hohes Alter hat. Nur zwischen den Jahren 338 und 268 v. Chr. haben die Campaner, als von Rom abhängige Halbbürgergemeinden, ihre eigenen Silbermünzen geprägt. Seinem Gewichte nach muß das campanische Didrachmon sogar der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts angehören. Es ist somit für älter zu halten als das Ogulnierweihgeschenk.

Das gleiche ergibt sich auch aus einem inneren Kriterium, welches für das höhere Alter der campanischen Münze spricht.

Bekanntlich ist die Wölfin mit den Zwillingen außer in diesen beiden Darstellungen nur selten und erst viel später auf römischen Münzen gefunden.[1] Die frühesten stammen vielleicht noch aus der Zeit des zweiten Punischen Krieges. Ohnedies war es auf älteren Münzen wohl üblich, einen Kopf, eine Figur anzubringen, nicht aber ganze Gruppen.[2] Das Bild der Wölfin

[1] Außer dem campanischen Didrachmon findet sich diese Darstellung früh noch auf einem Sextans. Ailly *Histoire de la monnaye romaine* II 2, 469 f.

[2] Zur Literatur über diese Gruppen vergleiche man jetzt Petersen, *Lupa capitolina* (Klio VIII, 440 f.). Von neueren Funden bedeutsamer

war also in der Zeit der Punischen Kriege gar kein Wahrzeichen Roms, kein offizielles Wappen der Stadt, sondern, wie Kluegmann hervorhebt: „Nelle monete urbane la lupa non si vede che piu tardi, nè vi si può chiamare simbolo publico della citta! In principio non vi tiene neppure il posto del tipo primario, ma vi è messa come insegna della famiglia del monetario."

Wer also die Wölfin mit den Zwillingen erklären und ihren Ursprung richtig erkennen will, der muß sich an die campanischen Münzen halten. Erst nachdem die Darstellung auf diesen populär geworden war, wird auch in Rom eine Wölfin mit den Zwillingen aufgestellt worden sein. Ein römisches Stadtwappen oder ein Wahrzeichen Roms war sie damals nicht, war sie selbst im zweiten Punischen Kriege noch nicht. Sie wurde es erst unter dem Eindruck, den die Romuluslegende seit jener Zeit auf das römische Volk gemacht hat.

Die Wölfin mit den Kindern ist campanischen, hellenistischen Ursprungs; das ist festzuhalten. Aber daneben wird auch die Beziehung auf die Stadtgründer Roms, so scheint es, nicht ernstlich abzuleugnen sein. Denn schwerlich würde wohl in Rom eine solche Darstellung so bald öffentlich reproduziert worden sein, wenn nicht das Bild der campanischen Münzen auch für Rom seine Bedeutung gehabt hätte.

Welche aber? Das muß sich aus den Anschauungen ergeben, welche in Rom und in Capua am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. herrschten.

Art sei hier vor allem die Darstellung der Wölfin mit einem Kinde auf einer etruskischen Stele (Bologna) erwähnt, welche Ducati in den *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna* (III vol. XXV) S. 486 bespricht. Dieselbe wird von Ducati ins 4. Jahrhundert v. Chr. gesetzt, ist aber eine Nachbildung einer älteren hellenischen Darstellung (wohl aus dem 6. Jahrh.). Diese zeigt, wie alt und wie weitverbreitet dieses künstlerische Motiv gewesen ist, ehe es nach Rom importiert wurde.

Es ward oben gezeigt, daß die verschiedensten Angaben griechischer Mythographen, wie die in Rom vor Naevius kursierenden Sagen darauf Gewicht gelegt haben, daß der Gründer Roms entweder selbst oder durch seine Brüder auch der Urheber mancher anderer Städte Italiens gewesen sei. Nach Xenagoras hatte Romos, wie erwähnt ward, noch zwei Brüder Anteias und Ardeias, d. h. die Eponymen von Antium und Ardea gehabt. In Rom herrschte ferner, wie Dionys 1, 73 erzählt, vor alters die Ansicht, daß Romos zahlreiche andere Städte außer Rom gegründet habe, so u. a. auch Capua.

Hierin ist der Ursprung der Idee zu suchen, welche die Darstellung auf dem Didrachmon hervorgerufen hat. Die Gründer so vieler italischer Städte, welche damals unter Roms Führung vereint waren, hatten gleiche Herkunft, hatten einer Familie angehört, hatten an derselben Brust Nahrung empfangen. Derartige Ideen hatten nun in der Zeit der Samnitenkriege mehr als eine nur mythische Bedeutung, sie waren politisch wichtig und konnten politisch verwertet werden. Die Blutsgemeinschaft der Stadtherren sollte zum Zusammenhalten gegen die aus dem Gebirge vordringenden Samniterheere anspornen.

Sehr nahe lag es dabei für einen jeden Kenner hellenischer Sagen, an die Wölfin als Pflegerin zu denken. Miletos war als Kind von einer Wölfin gesäugt, Neleus von einer Hündin ernährt worden. Das Symbol war also deutlich und jedem hellenistisch gebildeten Mann verständlich.

Diese Herleitung trägt aber den Stempel des Richtigen auch dadurch an sich, daß sie erklärt, weshalb Romos so bald hinter dem Romulus zurückgetreten, ja ganz verschwunden ist.

Zwei Menschenalter später brauchte man diese Fiktion nicht mehr. Als ganz Italien Rom zu Füßen lag, da schämte sich Rom dieser Gemeinschaft. Die Römer forderten jetzt ihren eigenen Gründungsheros. Romos verschwand, Romulus trat in den Vordergrund. Ersterer erlebte zwar durch den

Remus in Naevius' Drama eine kurze Auferstehung, nur aber um ebenso schnell, wie er über die Mauer Roms gesprungen war, wieder zu verschwinden.

Noch aber ist die Aufstellung der *lupa* beim Lupercal, der *infantes conditores* am Abhang des Palatins bei der Ficus Ruminalis, beachtenswert und einiger aufklärender Bemerkungen bedürftig. Sollte die Auswahl dieser Örtlichkeit für die Wölfin so ganz ohne inneren Zusammenhang mit dem uralten Heiligtum des Lupercal stehen? Gewiß hat die Aufstellung der Gruppe beim Lupercal beigetragen, der späteren poetischen Darstellung von der Landung der ausgesetzten Zwillinge und ihrer Säugung durch die Wölfin gläubige Anhänger zu verschaffen. Hier ist also die Gruppe das Erste, der Ausgangspunkt für die Lokalisierung einer Romuluslegende gewesen.

Anders aber ist das ursprüngliche Verhältnis zwischen Lupercal und *lupa*. Das Lupercal, eine Grotte am Palatin, war eine der ältesten heiligen Stätten Roms, dem Faunus geweiht; sie war wohl ebenso alt, wie Rom selbst.

Wenn also bei ihr die Wölfin aufgestellt worden ist, so liegt es sehr nahe, hierin eine beabsichtigte Anlehnung an altrömische Vorstellungen zu suchen. Zwei Umstände sprechen dafür, daß die Wölfin, welche beim Lupercal stand, älterer Herkunft gewesen ist, und schon früher am Lupercal gestanden hat, ehe die Zwillinge hinzugefügt sind. Darauf weist einmal der Wortlaut des Livius hin. Livius sagt 10, 23 nicht „lupam cum conditoribus infantibus", sondern „ad ficum Ruminalem simulacra infantium conditorum sub uberibus lupae posuerunt".

Sodann aber ist das bekannte, recht alte Erzbild der Wölfin, welches jetzt auf dem Kapitol, im Mittelalter beim Lateran bewahrt wurde, derartig, daß die Wölfin nicht ursprünglich als Ernährerin des Romulus und Remus gedacht sein kann. Grimmig ausspähend, die Feinde abwehrend, schaut sie nach

vorn, nicht als eine *altrix infantium*, wie sie uns die Münzen zeigen[1].

Den religiösen Anschauungen der alten Römer schien bekanntlich das ein geeignetes Mittel zu sein, sich gegen eine feindliche Gottheit zu schützen, daß man ihr Bild in Rom aufstellte oder sie durch Gaben und durch besondere Kulthandlungen sich geneigt machte. Eine solche Absicht muß also auch bei der Aufstellung der *lupa* beim Lupercal bestanden haben.

Bei dem Verderben, welches durch Wölfe und Krankheiten dem Viehstand drohte, muß das Weihgeschenk einer Wölfin als ein geeignetes Mittel gegolten haben, um die finsteren Mächte abzuwehren, welche Roms Glück zu untergraben drohten. Diese Gabe muß sich bewährt haben, und man traute ihr sogar die Pflege der *infantes conditores* an, an der Stelle, wo das älteste Heiligtum des Palatinischen Rom stand. Wie wenig künstlerisch der Eindruck gewesen sein mag, den die säugenden Zwillinge unter dieser zum Kampfe aufgerichteten Wölfin gemacht haben, das haben die späteren Römer dadurch bezeugt, daß sie statt dieser *lupa* stets die schöne Gruppe der campanischen Münzen nachgeahmt haben. Darstellungen der „ingrimmigen" *lupa* ohne Kinder sind nicht selten, nie aber kommt dieselbe mit den Zwillingen vor.[2]

Als diese Untersuchung bereits abgeschlossen war, kam mir Dieterichs Aufsatz „Über die Widmungselegie des letzten

[1] Ducati a. O. S. 495 spricht gut von der belva già nemica agli uomini, ma quivi fatta benigna verso il fondatore di una città.

[2] Vgl. die Ausführungen von Tomassetti in den Mitteilungen des K. Deutschen archäologischen Instituts 1886, röm. Abt. I, 11. Tomassetti unterscheidet drei Typen, wie die Wölfin dargestellt ist: *attegiamento d' indifferenza, di vigilanza, di maternità*, von denen die beiden letzten wieder näher verwandt sind. Von der ersten bemerkt er: *in questa indifferente posizione essa non ha sotto di sè i gemelli, come non li aveva la lupa di bronzo, ora in Campidoglio, come non li ha quella figurata nella nota moneta della famiglia Satriena* (*Cohen, descr. des monn. de la républ. p. 285*). Und treffend ahnt Tomassetti bereits die hier nach-

Buches des Propertius" (Rhein. Mus. 55, 205f.) zu Gesicht. Ich hatte leider übersehen, daß Dieterich dort, zwar von anderem Ausgangspunkt aus, zu ganz ähnlichen Ergebnissen gelangt ist. Dieses Bedauern wird jedoch durch die völlige Übereinstimmung unserer Ergebnisse gelindert. Möge hier das Urteil des trefflichen Forschers Platz finden, der wie wenige es verstanden hat, schwierige Probleme mit gesundem Urteil zu entscheiden.

„Wir haben", sagt er, „Nachricht von zwei Bildwerken, die die Wölfin darstellten: das eine, von dem Livius berichtet, ist eben jenes bei dem Lupercal auf dem Palatin, das andere ist eines, das auf dem Kapitol stand und, wie mehrfach bezeugt ist, im Jahre 65 v. Chr. vom Blitz getroffen und vom Piedestal geworfen wurde." Hier hatte die Wölfin jedenfalls die säugenden Kinder unter sich.

Mit Recht wendet sich dann Dieterich gegen die Vermutung von Petersen, daß die jetzt auf dem Kapitol bewahrte die im Jahre 65 v. Chr. vom Blitz getroffene Wölfin sei.[1] Der Stand der Füße der jetzt erhaltenen Wölfin verrät mit nichten das ehemalige Vorhandensein der Kinder!

Allerdings kann also nach Dieterich die Wölfin, welche die Ogulnier mit den Zwillingen aufgestellt haben, nicht die jetzt auf dem Kapitol bewahrte sein. „Aber", wie er gut hinzufügt, „wo steht es denn überliefert, daß jene Ädilen 295 v. Chr. die Wölfin geweiht hätten?" Die Stelle des Livius 10, 23 „gestattet nicht bloß, sie fordert die Interpretation, daß

gewiesene Entwickelung der Legende, wenn er hinzufügt: *questa fu la lupa primitiva della tradizione romana, quando forse ancora i gemelli non erano stati creati dalla fantasia dei poeti e del popolo, con istrana confusione di mito e storia.* Wer dieses festhält, wird in der *lupa capitolina* die ogulnische, die älteste Darstellung in Rom selbst, wiederfinden, und kann nicht mit Petersen (Klio 8, 444 f.) in ihr die Wölfin erkennen, welche 65 v. Chr. durch den Blitz vernichtet worden ist.

[1] Helbig (*Führer* I², S. 430) erklärt die Verletzungen, welche die kapitolinische Wölfin erfahren hat, hinreichend so, daß dieselbe stark angeglüht und dann vermöge des Lötrohrs die Fugen zusammengeschweißt sind.

jene Beamten nur die Figuren der Zwillinge unter der allbekannten Wölfin am ruminalischen Feigenbaum aufstellten; der Satz könnte so nicht gewendet sein, wenn sie die Wölfin selbst aufgestellt hätten. Sie stand dort seit langem ohne die Kinder, und es ist nur begreiflich, daß ein griechischer Künstler einst im 6. Jahrhundert dieses Tierbild geformt hat".

V
Schlußresultat

Erst so ist eine zufriedenstellende Entwickelung gefunden, welche uns von den einfachsten Elementen griechischer Mythographen und römischer Lokalsage bis zu der phantastischen und dramatischen Romuluslegende hinführen kann.

Der tuskische Eigenname Romos[1] hat der Stadt Rom den Namen gegeben, wie auch Hunderte von anderen italischen Städten ihren Namen tuskischen Eigennamen verdanken. An einen Eigennamen Romos oder Roma knüpften daher mit Recht die griechischen Mythographen an, welche die Stadtgründung mit den Helden der troischen Zeit in Beziehung zu bringen suchten. Die zahlreichen Varianten und Fabeleien der Mythographen zeigen, daß überhaupt kein fester Kern des Gründungsmythus in Rom vorhanden war. Dagegen führten absichtliche wie naive Kombinationen ihrer Angaben dazu, auf die Nachkommen des Aeneas und speziell auf Romos auch die Gründung anderer Städte (Ardea, Antium, Capua, Anchise) zurückzuführen.

Wie die Griechen den Telegonos und Euryleon als Brüder des Ascanius bez. des Romos nannten, so die Römer den Romulus, den Ahnherrn der Gens Romilia, neben Romos. Sie haben bei der Zweizahl gewiß nicht an die zwei Konsuln oder an das Doppelkönigtum (Romulus, Titus Tatius) gedacht, viel eher an die

[1] Wilhelm Schulze *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* S. 579 *(Abh. der Königl. Ges. d. Wissenschaften,* Göttingen 1904): „*Τὴν Ῥώμην αὐτὴν πολλοὶ τῶν συγγραφέων Τυρρηνίδα πόλιν εἶναι ὑπέλαβον*, meldet Dionys und hat damit das Richtige getroffen."

Doppelgründung auf dem Mons Palatinus und den Colles, worauf auch der doppelköpfige Janus des Pfundas hinweist, oder sie haben selbst durch die Verdoppelung ihrer Stadtheroen ihre Verwandtschaft mit den Latinerstädten und mit anderen Städten Italiens anzudeuten gesucht.

Capua hatte schon vor 300 v. Chr. bei seinen Münzen auf den verwandten Ursprung von Rom und Capua hinzuweisen gesucht, indem es beider Stadtheroen als Knaben die gleiche Milch von einer Wölfin saugen ließ. Diese Wölfin war dort dem Apoll geweiht, dessen Bild auch andere campanische Münzen zeigen. Diese Darstellung war ebensowenig römisch, wie das Roß auf campanischen Münzen, und muß aus griechischen Motiven erklärt werden. In zahlreichen Stadtgründungssagen, so besonders von Milet, ist die Säugung des Stadtheros durch eine Wölfin, welche ihn nach seiner Aussetzung pflegt, überliefert.

Rom nahm diese Ideen auf, indem die Ogulnier 295 v. Chr. bei der Wölfin am Lupercal die beiden Kinder hinzufügten. So erst kam das Motiv der Zwillinge in die Gründungssage hinein.

Aber das stolze Rom wollte einige Menschenalter später nichts mehr von gemeinsamer Herkunft mit anderen Kleinstädten wissen. Es ließ den Rōmus fallen und den an seine Stelle getretenen Rĕmus zeitig totschlagen. Nur einen Stadtgründer fordert das römische Staatsrecht, nicht eine Mehrzahl.[1]

Naevius führte in seiner Praetexta, in den *Alimonia Remi et Romuli* nach dem Vorbilde von Sophokles' Tyro den Römern ein dramatisches Bild ihrer Gründungsgeschichte vor. Und diese dichterische Erfindung fand allgemeinen Beifall. „Ewig jung ist nur die Poesie", „was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie." Von da ab erzählten der Grieche Diokles wie der Römer Fabius gleich gläubig die Legende von Romulus nach, welche Ennius endlich noch durch die Apotheose des Romulus krönte.

[1] Mommsen *Historische Schriften* I, 6 f.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa drei Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

I Indonesien

Von **H. H. Juynboll** in Leiden

1 Allgemeines

Die bedeutendste Publikation auf dem Gebiete der indonesischen Religionen, die in dem Jahre 1906 erschienen ist, ist unzweifelhaft Alb. C. Kruyts „Het Animisme in den Indischen Archipel" ('s Gravenhage, Martinus Nyhoff). Anfänglich war die Absicht des Verfassers, nur Wilkens Animisme, der schon vor 21 Jahren erschienen ist, durch die vielen seit jener Zeit erschienenen Quellen zu ergänzen. Weil er aber in vielen Hinsichten von Wilken abweichende Meinungen hat, beschloß er, lieber ein neues Buch hierüber zu schreiben. Der Verfasser kennt nicht nur Zentral-Celebes durch seinen zwölfjährigen Aufenthalt als Missionär, sondern auch einzelne andere Gebiete Indonesiens, z. B. Süd-Borneo, einen

Teil Sumatras und die Inseln Nias usw., die er 1905 besucht hat. Außerdem kennt er die hierauf bezügliche Literatur, wie aus dem Verzeichnis der zitierten Bücher usw. (S. 515—525) erhellt.

In der Einleitung (S. 1—16) wird gezeigt, daß die Anschauung, der Naturmensch meine, mehrere „Seelen" zu haben, falsch ist. Er hat nur eine Seele zugleich, eine in seinem Leben und eine nach seinem Tode. Die erste Seele ist die Lebenskraft, die die ganze Natur erfüllt. Dieser gibt Kruyt den Namen „Seelenstoff", im Gegensatz zu der Seele nach dem Tode. Der Seelenstoff heißt bei den Malaien von Malakka *sumangat*, bei den Minangkabauern *sumangè'*, auf Buru *esmangen*, auf Ambon *sumangan*, bei den Karo-Bataken *tĕndi*, bei den Niassern *noso*, bei den Bahau-Dajaken *bruwa*, bei den Olo Ngadju *hambaruan*, bei den Olo Dusun *amiruä*, bei den Toradjas *tanoana*, bei den Tontemboan *katotouan*, bei den Galelaresen *gurumi*, bei den Tobeloresen *gurumini*. Die etymologische Bedeutung einzelner dieser Worte ist bekannt, z. B.: *noso* (Nias) = Atem, wie das Toradjasche *inosa* und Skr. *âtman*. *Bruwa* (Bahau-Daj.) ist abgeleitet von der Wurzel *ruwa* (zwei), wie das Ngadjusche *hambaruan*, Dusunsch *amiruä*, Sangir. *kakĕduang*, Ibanay *ikararua*. Alle diese Worte bedeuten also: „der zweite, Doppelgänger, Genosse", wie auch Toumbulusch *rĕngarĕngan*.

Dagegen heißt die Seele nach dem Tode auf Ambon *nitu*, bei den Karo-Bataken *begu*, bei den Niassern *bechu*, bei den Bahau-Dajaken *ton luwa*, bei den Olo-Ngadju *liau*, bei den Olo-Dusun *andiau*, bei den Toradjas *angga*, bei den Tontemboan *nimu'kur*. Von diesen Worten bedeuten *angga* „Greifer, Spuk" (von derselben Wurzel wie Mal. *tangkap*, Altjavanisch *tanggap*) und *nimu'kur* „was sich (vom Körper) abgeschieden hat" (das Präfix *ni* hat eine perfektive Bedeutung).[1]

[1] Die Übersetzung (S. 13): *wat zich (van het lichaam) afscheidt* ist daher ungenau.

Zuerst wird der unpersönliche Seelenstoff im Menschen ausführlich behandelt. Es wird gezeigt, wie dieser sich findet im Kopf, in den Eingeweiden (speziell der Leber), im Blut, in der Plazenta und im Nabelstrange, im Haar, in den Nägeln und Zähnen, im Speichel, im Schweiß, in den Tränen, in Urin und Faeces (S. 17—49).

Dann werden die Weisen, mit denen der Mensch sich Seelenstoff zufügt, besprochen. Dies geschieht durch essen und trinken, Blut trinken und mit Blut bestreichen, bespeien, beblasen und berühren (S. 50—65).

Das folgende Kapitel (III) ist der Art des persönlichen Seelenstoffes gewidmet. Der Schatten wird als Form des Seelenstoffes betrachtet. Der Verband zwischen Name und Seelenstoff wird kurz behandelt. Dagegen werden die Ursachen, warum der Seelenstoff den Körper im Traum und bei anderen Gelegenheiten verläßt, ausführlich erläutert (S. 72—82).

Das Zurückholen des verlorenen Seelenstoffes (S. 82—91), das Niesen (S. 92—93), der Stellvertreter für den geraubten Seelenstoff (S. 93—99) und die Weise, auf welche die Priester den verlorenen Seelenstoff zurückbringen (S. 99—109), bilden den Gegenstand der folgenden Abteilungen, während der Schluß dieses Kapitels (S. 109—119) durch einen Abschnitt über Werwölfe und Hexen gebildet wird.

Das vierte Kapitel behandelt den Seelenstoff der Tiere. Erst wird die Verwandtschaft von Mensch und Tier besprochen (S. 120—125). Der Seelenstoff von Tieren wird auf Menschen übertragen, um ihren Seelenstoff zu verstärken (S. 125—129). Wie bei Menschen findet sich auch bei Tieren Seelenstoff in Blut, Speichel und Haar (S. 129—132). Der persönliche Seelenstoff einzelner Tiere (Hunde, Büffel und Pferde) bildet den Schluß dieses Kapitels (S. 132—135).

Im fünften Kapitel wird der Seelenstoff von Pflanzen besprochen. Im Abschnitt über Verbindung zwischen Pflanzen und Menschen (S. 136—137) werden einzelne Geschichten aus Ce-

lebes zitiert, in denen Menschen aus Pflanzen geboren werden. Hierzu hätte der Verfasser Parallelen aus der malaiischen Literatur (z. B. der *hikâyat Sĕri Râma*) zitieren können. Unter den Pflanzen mit sehr starkem Seelenstoff ist *Dracaena terminalis* hervorzuheben (S. 137—140). Der Mensch benutzt den Seelenstoff der Pflanzen (S. 140—143). Ausführlich wird das Sichpersonifizieren des Seelenstoffes bei Pflanzen, zumal bei Reis, Kokos-Arengpalm, Gewürz- und Kampferbäumen (S. 145—155) erörtert.

Im Kapitel über den Seelenstoff von Gegenständen wird gezeigt, wie dieser auf Menschen übertragen wird (S. 156—158). Auch Gegenstände werden gefüttert (S. 158—160). Gegenstände werden mit gleichartigen Gegenständen gelockt (S. 160). Schließlich wird der Seelenstoff des Eisens, Goldes, Silbers und Zinns besprochen (S. 160—165).

Im siebenten Kapitel wird die Seelenwanderung behandelt. Der Seelenstoff geht nicht über in die Seele, sondern kehrt zu seinem Ursprung zurück und beseelt Menschen, Tiere und Pflanzen (S. 166—171). Im folgenden Abschnitt wird gezeigt, daß der Seelenstoff lebender Menschen in Verbindung mit der Seelenwanderung erscheinen kann in der Form einer Feuerfliege, einer Grille und Brummfliege, eines Schmetterlings, eines Vogels, einer Maus, Schlange und Eidechse (S. 171—180). Schließlich werden Beispiele für den Glauben an Seelenwanderung gegeben (S. 180—186).

Die Verehrung von Tieren, speziell des Krokodils, der Eidechse und des Tigers wird im achten Kapitel (S. 187—198) besprochen.

Der Schluß dieses ersten Teiles wird gebildet durch ein Kapitel über Fetischismus. Nachdem der Verfasser erläutert hat, was Fetischismus ist (S. 199—201), wird gezeigt, was als Fetisch betrachtet wird: Bezoarsteine (S. 201—205), Steine im allgemeinen, andere Gegenstände, Amulette, *matakau*, die batakischen *pangulubalang* und Zauberstäbe, *pusaka* und *bĕlanga* (heilige Töpfe), Reichsinsignien und schließlich Personen und

Tiere (S. 205—232). Zum Unterschied vom Animismus, in dem der Seelenstoff besprochen wird, nennt der Verfasser den zweiten Teil Spiritismus. Das erste Kapitel dieses zweiten Teiles behandelt die Stellung des lebenden Menschen der selbständig fortlebenden Seele gegenüber. Die Gestalt dieser Seele wird ausführlich erörtert (S. 235—242). Der Mensch fürchtet sie, zumal die *Pontianaq* oder Seelen der Wöchnerinnen (S. 242 bis 251). Sehr ausführlich werden die Mittel, um die Seele zu entfernen, besprochen (S. 251—268). Auch die Trauergebräuche werden in diesem Zusammenhang behandelt (S. 268—285). In diesem Abschnitt ist der Verfasser nicht immer konsequent: nachdem er (S. 273) die Trauerkappe der Witwen als ein Mittel, um den Seelenstoff zu bedecken, genannt hat, zitiert er (S. 276) eine Stelle aus Riedels Buch, nach der auf den Kei-Inseln die Männer in der Trauerzeit keine Kopfbedeckung tragen dürfen. Von dem Fasten gibt Kruyt eine andere Erklärung als Wilken: während dieser das Fasten bei einem Todesfall der Furcht vor der Seele des Verstorbenen zuschreibt, meint Kruyt, das Fasten geschehe nur, um etwas anderes zu tun als gewöhnlich, weil in dem Seelenlande alles anders ist als bei den Menschen auf der Erde (S. 282).

Sehr ausführlich behandelt der Verfasser die Menschenopfer im allgemeinen (S. 285—299). Das Witwenopfer, das Wilken als eine ursprünglich malaio-polynesische Institution betrachtet, läßt Kruyt den Hindus entlehnt sein (S. 300). Schließlich werden die Opfer von Tieren, Pflanzen und Gegenständen besprochen (S. 304—322).

Das zweite Kapitel behandelt das Leben der Seele. Diese bleibt vorläufig bei dem Grab und dem Haus (S. 323—332). Nach einem Abschnitt über die Kremation der Leichen folgen: das Begleiten der Seele nach dem Seelenland, die Erfahrungen auf dem Wege dorthin und die Vergeltung (S. 333—362). Die Vorstellungen der Indonesier über das Seelenland werden ausführlich behandelt (S. 368—385).

Das dritte Kapitel ist der Verehrung der Seelen gewidmet. Zuerst spricht der Verfasser über die Art der verehrten Seelen und den Unterschied zwischen Seelen und Geistern. Die Seelen leben mit ihren hinterlassenen Verwandten mit. Sonderbar ist, daß der Verfasser (S. 388) sagt, das Bedecken des Kopfes als Zeichen von Trauer geschehe, um das Kopfhaar, das abgeschnitten werden sollte, zu verbergen. Hierbei vergißt er, daß er auf S. 269 und 273 eine ganz andere Erklärung hiervon gegeben hat. Ein kurzer Abschnitt handelt über den Partikularismus der Seelen: sie werden sich nie mit den Mitgliedern eines anderen Stammes beschäftigen. Welche Seelen verehrt werden, wird in kurzem gesagt (S. 392—396). Im zweiten Abschnitt, über Verehrung von Seelen ohne Medium, wird zuerst über unwillkürliche Begegnungen mit Seelen gehandelt (S. 397—401). Die Verehrung von Seelen an den Stellen des täglichen Lebens wird kurz, die Verehrung von Seelen in dazu eingerichteten Häusern aber ausführlicher besprochen. Der dritte Abschnitt behandelt die Verehrung von Seelen mittelst eines Mediums. Das Medium ist die Leiche oder ein Glied derselben, ein Gegenstand oder ein Bild (S. 419—443).

Dann folgt ein Abschnitt über den Schamanismus, der von Wilken bekanntlich absonderlich behandelt ist. Die Entstehung des Schamanismus, die Mittel, um die Erscheinungen aufzuwecken, das Aufrufen der Geister und ihr Herabsteigen und die Ekstase des Mediums werden kurz besprochen, indem die Völker, bei denen Schamanismus und Priesterschaft in einer Person vereinigt sind (Dajaken, Buginesen und Minahasser) und die Völker, bei denen die Priesterschaft in Schamanismus übergegangen ist (Galelaresen, Tobeloresen und Parigiër) genannt werden.

Der dritte und letzte Teil über die Dämonologie ist etwas zu kurz. Nach einer Einleitung werden der Schöpfer und die Schöpfung und der Unterhalter der Schöpfung zuerst behandelt. Unter den Tieren als Gesandten von Göttern wird zumal das

Krokodil genannt (S. 483). Auch wird gesprochen über Gottesurteile, Prädestination, Verehrung des Mondes, *Sangiangs* oder Zwischengötter, Aufenthaltsort und Lebensweise der Götter, Vulkan- und Meergötter und *Karaeng lowe* auf Süd-Celebes. In dem letzten Abschnitt bestreitet Kruyt, nach unserer Meinung ohne Grund, Wilkens Ansicht, daß die Verehrung der Naturkräfte in *lingga* und *Yoni* indonesisch ist (S. 501). Weiter werden behandelt die Baumgeister (S. 503—508) und andere Dämonen (S. 508—511) und schließlich die Weise, in der Dämonen erscheinen, und wie man sie vertreibt (S. 511). Der Schluß wird gebildet durch ein alphabetisches Verzeichnis der zitierten Bücher und Zeitschriftenartikel und ein alphabetisches Register, das den Gebrauch des Buches sehr erleichtert.

Wenn wir auch, wie aus dem Obigen erhellt, nicht mit allen Anschauungen des Verfassers einverstanden sein können, so müssen wir doch die große Belesenheit des Autors und seine Genauigkeit im Sammeln des gesamten seit 20 Jahren erschienenen neuen Materials auf diesem Gebiete rühmen. Jedenfalls verdient das bedeutende Buch die Beachtung eines jeden Erforschers der Religionsgeschichte der Naturvölker.

2 Borneo

Die Bijdragen v. h. Kon. Inst. v. T. L. en Volkenk. 7e volgr. V (1906), S. 207—228 enthalten die Fortsetzung der schon im Jahre 1903 angefangenen Bijdrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan von M. C. Schadee.

Auch dieser Teil behandelt wieder, wie der vorige, den Schamanismus, dieser aber das *babalian*, eine spezifisch dajakische Institution, in der nur Dajaken (Männer und alte Frauen) als Medium *(balian)* auftreten. Der *balian* fungiert hauptsächlich als Arzt.

Er bestreicht erst Stirn und Brust des Patienten siebenmal mit in Öl gewaschenen Steinchen *(batu panilu)*, gewöhn-

lich Stückchen Bergkristall, um zu sehen, ob die Krankheit noch zu heilen ist. Wenn dies der Fall ist, wird ein Opfermahl von unreifen ungekochten Speisen, u. a. ein Schwein, bereitet.

Der *balian* setzt sich auf eine Schaukel mit durch einen *slendang* verhülltem Kopf. Indem sein Helfer *(panjampang)* ihn schaukelt, meint er, seine Seele *(sumangat)* gehe nach der Geisterwelt.

Wenn die Ekstase eintritt, entfernt der *balian* den *slendang* und fängt an zu singen in einer besonderen Sprache, der *bahasa balian*, in der viele lange Umschreibungen vorkommen.

Erst ruft er die Götter *(dewata)* an, um Hilfe und Segen zu erflehen, nachher die *ippé* oder die Geister der gestorbenen *balian* und die *kamang*. Dieselben nennen den Namen des *kamang* oder *hantu* (Geist), der die Krankheit verursacht hat. Um in Ekstase kommen zu können, braucht der *balian* ein silbernes Geldstück oder einen Ring, den er sein Auge nennt, mit dem seine herumirrende *sumangat* (Seele) sieht. Wenn er aus seiner Ekstase erwachen soll, schwingt der *panjampang* (Hypnotiseur) ein *manoʿtanong* genanntes Huhn über den Kopf des *balian*.

Bei der zweiten Aufrufung der *dewata*, *ippé* und *kamang*, sowie der anderen Geister werden ihnen vier Arten Opferspeisen dargeboten, zuerst die *rimah badudu*ʿ (bei dem Sitzen), dann die *rimah panjolor* (von *solor* = darbieten), die *rimah batabus* und *tampajan sandong*, zur Ablösung der Krankheit vom Quälgeist, der dieselbe verursacht hat (*tabus* = mal. *tĕbus* = ablösen), und schließlich die *rimah badjampi* (von *badjampi* = bestreichen mit einem *randjuwang*-Blatt oder Steinchen). Ein anderes Heilmittel heißt *pamulang*, das aus dem harten Kernholz des *kalimantan* und *tĕngang*-Baumes und Abschabsel von *kasuwil* (Tigerkatze)-Zähnen besteht.

Die zerstoßene Wurzel zweier Strauchgewächse *(arus* und *tangkrapus)* wird gebraucht, um sieben verschiedene Stellen

des Körpers zu bespeien *(mangarus)*, zur Entfernung der bösen Einflüsse des Nichtgenaubefolgens der *pantang*-Verordnungen.

Wenn er meint, daß *Trio*, der Schutzpatron der Kopfjäger, die Krankheit verursacht hat, kleidet sich der *balian* wie ein Kopfjäger im Festgewand. Er ruft den *Trio* auf, indem er dreimal laut schreit und zugleich mit seinem Schwert *(tangking)* den Kopf eines roten Hahnes und eines roten Hundes abschlägt.

Außerdem bespeit er den Kranken mit denselben Stoffen, die der *Trio* gebrauchte, um den Krankheitsstoff ansteckend zu machen. Dies ist also eine homöopathische Heilmethode.

Jetzt geht der *balian* auf die Reise nach dem Seelenland, gekleidet mit einem bis zu den Füßen reichenden Kleid ohne Ärmel *(badju gojam)*, einem *sarung* und einem Rotanband *(gata)* unter demselben, während er an seine Füße Schellchen bindet.

Erst kommt er zu einer Brücke, deren zwei Teile einander nicht berühren *(titi badjowa)*. Diese wird dargestellt durch zwei Knaben, deren jeder einen Reisstampfer in der Hand hält und diesen auf dieselbe Weise hin und her bewegt. Wenn er an dieser Brücke vorübergegangen ist, indem er sie unter Anrufung der Götter mit Reis bestreut hat, muß er noch verschiedene andere Brücken passieren: die *titi bagintur* (sich bewegende), *bagora* (umeinander drehende), *sawa* (Schlange), *mangunang*, *tanah bagabut* (wogender Boden) und *tanah bĕlida* (Land mit den Fußangeln).

Nachdem er auch noch die Feuerfelsen *(batu barapi)* passiert hat, kommt der *balian* zu *Borari*, dem Portier des Totenreichs. Von diesem empfängt er die entflohene *sumangat* und bläst nach seiner Rückkehr die Seele in das Ohr des Patienten.

Bisweilen ist die Seele aber nicht bei *Borari*. In diesem Fall muß der *balian* eine zweite Reise unternehmen. Hierbei kommt er an verschiedenen *kampongs* vorüber, u. a. dem *kam-*

pong von *Rango*, der nichts anderes tut als Brennholz hacken, dem *kampong* der *Panara* oder der Jungfrauen des Seelenlandes und schließlich dem *kampong* von *Dajong Ètor*, der Fürstin des Seelenlandes, die ihm die Seele zurückerstattet.

Zuletzt verflucht der *balian* den Krankheitsdämon, indem er einen Bambus der Länge nach spaltet, mit den Worten: „Wenn du dich wieder mischt in der Menschen Sachen, so bist du verflucht *(tulah)*!"

Der Verfasser weist hierbei auf die Ähnlichkeit der Reise des *balians* nach dem Seelenlande mit der Reise von *Tempon Telon* bei den Olo-Ngadju, um die Seelen der Gestorbenen nach dem Seelenlande zu bringen.

Neben dem *babalian* gibt es noch zwei spezifisch dajakische Heilmethoden, die bei unbedeutenden Krankheiten angewendet werden: das *barkangkun*, das eine halbe Nacht, und das *bartili*^{e}, das nur einzelne Stunden dauert.

Im selben Teil der „Bijdragen" (S. 616—647) findet sich die Fortsetzung. Hier wird das *parmia* behandelt. Dies ist das *babalian* bei dem Darbringen von versprochenen Opfern. Es dauert drei bis sieben Tage und Nächte.

Zuerst werden ein Hahn und ein Schwein als Opfertiere gewählt und vor der Schaukel festgebunden. Man meint, es bestehe eine innige Verbindung zwischen diesen Tieren und demjenigen, für den sie geopfert werden, und daß Opfertier und Mensch *sanjawa*, d. h. Seelengenossen sind, daß sie zusammen eine Seele haben.

Wenn eine Frau kinderlos bleibt, wird dies einem *djanga* (Schlange, Skorpion oder Tausendfuß) zugeschrieben. Die Genesung erfolgt durch Entfernung dieses Tieres.

Nach der Geburt des Kindes wird ein *parmia* von fünf Tagen gefeiert. Das Kind wird dann *ana*^{e}*tano* oder *ana*^{e}*parmia* genannt. Wenn es einen wichtigen Zeitpunkt seines Lebens erreicht hat, z. B. wenn es anfängt zu gehen, wird ein *parmia* von sieben Tagen gehalten. Das *parmia* wird nur bei wohl-

habenden Dajaken veranstaltet, zumal den reichen Häuptlingen der Měnjuké- und Dait-Dajaken.

Um zu verhüten, daß der *ana'tano* in den Zustand *siel* (durch Unheil bedroht) gelange, muß die Familie viele Vorschriften moralischer Art befolgen.

Das *parmia*-Fest, das drei Tage dauert, fängt an mit verschiedenen Spielen: den Spielen der Menschen oder malaiischen Spielen, den Geisterspielen und den Spielen von *Mané Amas*, dem Kopfjäger unter den *dewata*.

Nach diesen Spielen geht der *balian Nangé* und *Dikang* besuchen, zu den Schmieden unter den *dewata* und auch Göttern der Befruchtung. Sie werden dargestellt durch ein *baliung* (meißelförmiges Beil) und ein *parang* (Hackmesser).

Der *balian* wird von einem *ana'samang* (Pflegekind) begleitet. Der *dewata Padjadi* wird eingeladen, um mit ihnen zu gehen.

Den folgenden Tag fängt die große Reise nach dem *Gunung Bawang* an in einem Schiff, das durch ein Brett mit schlangenförmigem Vordersteven und schnörkelförmigem Hintersteven dargestellt wird. Der *ana'tano* wird von sechs Pagen *(ana'ransiang)* begleitet. Der *ana'samang* rudert das Schiff mit dem *balian*-Stab von Bambus *(tongkat dajung)*.

Auf der Reise wird fünfmal gerastet bei verschiedenen *dewata* von niedrigem Rang. Die letzte Strecke geht man zu Fuß. Zuletzt muß man einzelne Hindernisse überwinden: einen schwer zu besteigenden Fels, durch ein vertikal gehaltenes Brett dargestellt, einen quer liegenden Baumstamm, eine Treppe, deren Tritte durch scharfe stählerne Schwerter gebildet werden, und eine Riesenschlange, durch einen rot, weiß und schwarz gefärbten Stab dargestellt.

Nachdem man zu *Apé Mantu Hari* (wahrscheinlich dem Sonnengott) gekommen ist, wird vom *balian* Palmwein aus dem Schamanenstab angeboten. Der *ana'tano* gibt dem *panjampang*, der als *Apé Mantu Hari* fungiert, eine blaue

Glasperle und einen Ring. Dieser bläst darauf und dann verschwinden diese Gegenstände, um im Körper des *ana'tano* sich in Pubertät zu verwandeln. Dann folgt eine gemeinschaftliche Mahlzeit und ein Besuch bei *Lopo*, dessen 14 Kinder vom Verfasser unter Erläuterung ihrer Namen genannt werden, und bei *Tinjo Lawa'*, der die himmlischen *padagei* oder Ahnenbilder bewacht. Nach der Rückkehr vom *Gunung Bawang* badet man, um sich von den Geistern zu trennen.

Bei dem *parmia* wird in Miniatur-Geisterhäusern *(pantja)*, die der Verfasser mit den *lammin rewata* der Makassaren und Buginesen vergleicht, den *dewata* und Geistern geopfert. Die Schlußzeremonie heißt *kabangko*. Bei dieser müssen sieben Verwandte des *ana'tano* verschiedene mit scharfen Gewürzen zubereitete Speisen essen, während der *balian* ihren Rücken mit einem *rĕndjuwang*-Blattstiel berührt, um die Unreinheit *(badi)* auszutreiben. Nach dem *balian*-Fest folgt eine *pantang*-Zeit, während der absolute Ruhe herrschen muß und das Haus von den Bewohnern nicht verlassen noch von Fremden betreten werden darf.

Der Verfasser bemerkt, daß die *balian* nicht immer ehrlich sind. Das *parmia* ist in Landak, Tajan, Sambas und Mampawa unter verschiedenen Namen in Gebrauch. Schließlich gibt Schadee noch Notizen über die Bedeutung des Ausdrucks *badi pinang* „durch Unheil bedroht, krank" und über das Befragen des *Apé Mantu Hari*, ob etwas glücklich verläuft, das er mit der Anfrage wegen Glück und langem Leben an *Radja Ontong* bei den Olo-Ngadju vergleicht.

Der Schluß von Schadees Bijdrage usw. findet sich in den Bijdragen Kon. Inst. T. L. Vk. 7e volgr. VI (1907) S. 101—128.

Hierin behandelt der Verfasser zuerst das *baniat* an heiligen Stellen. *Baniat* bedeutet: die Äußerung der Absicht *(niat)*, irgendein Opfer zu bringen, wenn ein Wunsch erfüllt sein wird. Dies geschieht auf dem *Tiong kandang*, auf der Grenze

von Landak und Tajan. Die Opferstelle *(padagei)* wird durch einzelne Steine gebildet. Von dort ab ist es verboten *(pantang)*, Eisen oder Stahl weiter empor zu bringen.

Auch der *Gunung Ampiras*, auf dem linken Ufer des Landak-Flusses, der *Gunung Bĕdjepa* im Norden von Landak und der *Ampar Djawa* gelten als heilige Stellen, wo nicht nur Dajaken, sondern auch Malaien und sogar Chinesen kommen, um ein Opfer darzubringen.

Interessant ist die Verehrung der Kanonen von *Monggoh*, in Landak, weil ein derartiger Kanonenkult bis jetzt nur auf Java bekannt war.[1] Auch in Tebang (und Tajan) findet sich eine Wunderkanone, die zukünftiges Unheil durch Schüsse verkünden soll.

Im südlichen Teil von Landak, Tajan und Meliau werden dem Sultan von Pontianak Ziegen und Hühner geopfert. Sehr wertvoll sind die Mitteilungen des Verfassers über den Gebrauch von Bildern. Derartige Bilder finden sich in den ethnographischen Museen (z. B. in Leiden), ohne daß man viel über ihre Verwendung weiß.

Die Bilder der gestorbenen Häuptlinge heißen *panta'*. Wenn einer der Nachkömmlinge einen Kopf schnellt, darf er den *panta'* nach der Opferstelle *(padagei)* bringen. Auf ihr wachsen Bäume, mit deren Wachstum die Gesundheit und das Leben der Opfernden zusammenhängen. Auch große Steinfragmente *(panjugu)* finden sich dort. Bei ihnen werden Bündnisse geschlossen, indem man meint, die Festigkeit des Steines werde auf das Bündnis übergehen. Auch in Zeiten großer Gefahr und bei Infektionskrankheiten wird auf dem *padagei* geopfert.

Die *tampajan* genannten heiligen Töpfe werden bei Opfern als Altar gebraucht. Die verschiedenen Arten von Bildern *(Ampago, Panula', Panjambahan)* und deren Verwendung werden vom Verfasser ausführlich erörtert. Betreffs der Namen ist zu

[1] Wilken, *Animisme, Ind. Gids,* 1884, II, S. 60.

bemerken, daß *panula'* von *tula'* (abwehren) und *panjambahan* von *sambah* (ehrerbietige Anbetung) abzuleiten sind. Die Bilder werden von *pelei*-Holz verfertigt. Nach einer Literaturangabe über die *tampajans* gibt Schadee die Erklärung von Wilken, der sie als zur Aufbewahrung von Reliquien dienend betrachtet. Diese Theorie ist später von Westenenk, Barth und jetzt auch vom Verfasser bestätigt. Noch jetzt werden in Landak die *tampajans* fetischistisch verehrt. Man tanzt mit dem geschnellten Kopf um den als Opfertisch *(klangkang)* gebrauchten *tampajan*, der dann *sandong* genannt wird. Dies ist bekanntlich der Name des Sarges oder Familiengrabes bei den Olo-Ngadju, woraus Schadee schließt, das Schnellfest der *Těmilah-Dajaken* sei ursprünglich ein Totenfest gewesen.

Aus Ling Roths[1] Mitteilungen erhellt, daß bei den Dusuns in Nordwest-Borneo sogar die Leichen in *tampajans* begraben wurden. Die mit einem *naga* en relief verzierten *tampajans* werden von den Landak-Dajaken männlich, die anderen weiblich genannt. Betreffs der Verehrung der *tampajans* berichtet Schadee, daß Wasser aus ihnen als Heilmittel getrunken wird. Der *tampajan* schützt gegen böse Einflüsse. Um sie abzuwehren, werden die *tampajans* auf die Grenze des *Kampong*-Gebiets gestellt. Dies hat auch die Bedeutung einer Anfrage wegen Frieden an den Feind, der die Grenze überschreiten will.

Wenn man seine Unschuld an Kopfjägerei beweisen will, schickt man der beleidigten Partei eine weiße Tasse, die *mangko' panula' basi* = Tasse zur Abwehrung des Eisens (d. h. des Schwertes) heißt. Dasselbe tut man, um anzudeuten, daß der Friede wiederhergestellt ist, und um zu einer Kopfjagd einzuladen. Weiße Tassen und *tampajans* werden auch gebraucht, um einen Befehl oder eine Nachricht zu bestätigen. Schließlich dienen *tampajans* als Mittel zur Unterwerfung und zur Bezahlung von Bußen.

---

[1] *Natives of Sarawak and British North Borneo*, II p. 286.

Das Bauopfer bildet den Schluß der interessanten Abhandlung. Es scheint bei den Milanaus in Nordwest-Borneo ursprünglich ein Menschenopfer an den Geist der Erde gewesen zu sein. Die Erklärung der Bedeutung des Bauopfers von Wilken gilt auch für die Landak-Dajaken. Das Bauopfer besteht in Manjuké aus einem Hund und einem Huhn, in Dait außerdem aus einem Schwein, in Sĕmpatong nur aus einem Huhn, das lebendig zermalmt wird.

Am Schlusse von Schadees Arbeit angelangt, können wir nicht umhin, ihre Lektüre jedem, der sich für die Religion West-Borneos interessiert, wärmstens zu empfehlen. Sie ist jedenfalls das Wichtigste, was über die Religion dieser interessanten Insel geschrieben ist. Seinen langjährigen Aufenthalt in Ngabang hat der Verfasser benutzt, um genau alle Einzelheiten zu erkunden, während z. B. Veth nur die Nachrichten anderer kompilieren konnte.

Während Schadee die Religion der Dajaken in einem Teile von Niederländisch West-Borneo behandelt, gibt Edm. Dunn eine Übersetzung einer dajakischen Abhandlung von Leo Nyuak über „Religions rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak“ (Anthropos, Band I [1906]. S. 11—23, 165—185 und 403—425).

Obgleich der Iban keine Priester oder Heiligtümer hat, ist er doch so vom Glauben an Übernatürliches durchdrungen, daß er keine wichtige Sache unternimmt ohne religiöse Zeremonien. Die guten Geister prophezeien die Zukunft in Träumen und durch Orakelvögel und verleihen ihren Günstlingen Amulette. Auch hier gibt es Medizinmänner, die *Manang* heißen und imstande sind, Krankheitsdämonen zu vertreiben. Diese letztere Mitteilung stimmt nicht mit der früheren, daß es bei den Iban keine Priester gibt. Das Hauptfest *(Gawai)* wird nach der Ernte gefeiert und besteht hauptsächlich aus einem *Piring* genannten Opfer an die Geister und aus Gesängen *(Mengap)* in der Nacht. Die Schöpfungs- und Sintflutsagen, die hier mit-

geteilt werden, sind auch schon von Rev. E. Dunn (The Dyaks of Sarawak, Borneo. Journal of the Manchester geographical Society, vol. III, 1887, p. 223, 224) erwähnt, weshalb sie hier übergangen werden können. Im ersten Kapitel (S. 18—22) werden die Namen der von den Iban angerufenen männlichen und weiblichen Götter, sowie ihre Funktion in dajakischem Text und englischer Übersetzung mitgeteilt.

Das zweite Kapitel handelt über die Seele. Diese kann während des Lebens umherirren. Nach dem Tode geht sie an einen Ort, der von der Art des Todes abhängt; z. B. diejenigen, die auf dem Schlachtfeld erschlagen sind, gehen nach der Gegend, wo es ewig Streit gibt. In der Unterwelt sterben die Seelen siebenmal. Nachher verwandeln sie sich in Tau auf der Erde. Auch Selbstmörder und Leute, die ertrunken oder gefallen oder an epidemischen Krankheiten gestorben sind, haben je einen nur für sie bestimmten Aufenthaltsort nach dem Tode.

Die religiösen Gebräuche bei der Geburt werden im dritten Kapitel (S. 166) behandelt. Gleich nach der Geburt wird ein Vogel über das Kind gestrichen und nachher getötet, damit das Kind lange lebe. Sieben Tage später wird das Kind zum erstenmal gebadet, wobei verschiedene Dinge den Geistern des Weges und des Flusses geopfert werden. Wenn das Kind sieben oder acht Jahre alt ist, wird ein *Piring Tigu* genanntes Opfer für dasselbe gebracht.

Bei den Heiratsgebräuchen (Kapitel IV) spielen Omina eine große Rolle: der Schrei eines Vogels, ein böser Traum oder eine Unregelmäßigkeit in der Leber eines geschlachteten Schweines genügt, um die Heirat aufzuschieben.

Aus dem Kapitel über Gebräuche bei Todesfällen und Begräbnissen (S. 168—173) erhellt, daß sie mit denen der übrigen Indonesier übereinstimmen. Krankheiten werden dem Einfluß entweder böser Geister oder der Zauberei zugeschrieben. Die Fußspuren der Träger der Leiche werden mit Asche bestreut, da-

mit die Seele des Toten den Weg nicht zurückfinde. Ein Blatt, das in das Grab fällt, wird entfernt, weil man meint, daß sonst der Gestorbene wiederkehren und die Überlebenden belästigen wird.

In der Nacht nach dem Begräbnis verrichtet der *Manang* (Medizinmann) die *Beserara* (Trennung) genannte Zeremonie, bei der der *ayu* (Schatten) des Gestorbenen mit anderen Gegenständen unter das Haus geworfen wird, damit die Seele des Gestorbenen die Überlebenden vergesse. Während der ersten vier Tage nach dem Tode werden verschiedene Speisen und Getränke heruntergeworfen für den Toten. Diese Zeremonie wird *muai pana* (Speisen werfen nach den Toten) genannt. Das Ende der Trauerzeit *(rerak ulit)* wird herbeigeführt von einem Mann, der in das Zimmer des Toten geht, das Fenster öffnet und den Kriegsschrei gellend ertönen läßt; nachher durchschneidet er mit seinem Schwert die Gürtel von schwarzgefärbtem Rohr, die von den Frauen während der Trauerzeit getragen werden. Ein oder zwei Jahre nach dem Tode wird ein *sungkup* genanntes Miniaturhaus oder Monument auf dem Grabe errichtet. Bei dieser Gelegenheit hält man Hahnenkämpfe ab, bei denen die Seele des Gestorbenen gegenwärtig gedacht wird. Erst dann ist es der Witwe oder dem Witwer erlaubt, wieder zu heiraten.

In dem Kapitel über die *Manang* oder Medizinmänner (S. 173—175) wird die Einweihungszeremonie derselben beschrieben. Ihre Haupttätigkeit ist das Zurückholen der Seele des Kranken.

Die religiösen Gebräuche, die sich auf den Reisbau beziehen, werden in den folgenden Kapiteln (S. 176—180) besprochen. Sie bestehen aus den Zeremonien *manggol*, beim Aufgehen der Saat, *nyulap*, drei Tage später, *nyumbah*, wenn der Reis zu reifen anfängt, *mĕmali umai*, wenn der junge Reis nicht gedeiht, und *muja tanah*, wenn während mehrerer Jahre Mißernte eintritt, die geheimen Verbrechen, zumal Inzest, zugeschrieben wird.

Auch der Hausbau ist mit religiösen Zeremonien verbunden. Man soll sich vor Vogelgeschrei und bösen Träumen in acht nehmen. Auf der Stelle des neuen Hauses wird ein aus Steinen des alten Hauses und Vogeleiern bestehender Haufen errichtet. Diese Zeremonie heißt: Abschied nehmen von dem Geist des Unglücks (S. 181).

Der Schutzgeist *(Tua)* der Iban hat nach ihrer Meinung die Gestalt einer Schlange oder eines anderen Waldtieres. Daher werden Schlangen selten getötet oder vertrieben. Wenn man etwas von den Geistern verlangt, sucht man sie, indem man eine Matte ausbreitet und die Geister anruft. Diese Zeremonie heißt *Nampok* oder Geistersuchen (S. 183).

Am Abend, bevor die Ibans zum Kriege ausziehen, muß jede Familie des Dorfes den Geistern opfern. Böse Träume verursachen Aufschub der Expedition (S. 403). Auch während des Kriegszugs ist viel verboten (S. 406). Nach der Expedition werden die erbeuteten Schädel auf Bambusstäben in den Boden gesteckt. Die Frauen tanzen um die Schädel herum usw.

Das vierzehnte Kapitel (S. 408—412) ist den Vorzeichen gewidmet. Der Schrei einer Gazelle oder eines Hirsches wird als ominös betrachtet, wenn man im Begriff ist, ein Haus zu bauen. Selbst wenn es vollendet ist, wird es wieder verlassen, wenn ein Frosch, eine Eidechse usw. hereinkriecht, ebenso wenn man einen bösen Traum hat. In letzterem Fall darf man auch nicht arbeiten (S. 410). Die Auspizien, die man durch Untersuchung der Eingeweide eines Schweines erhält, werden genau beschrieben. Im fünfzehnten Kapitel werden die Verbotsregeln im Hause usw. erwähnt (S. 412—414), z. B. ist es verboten, die Sterne zu zählen, weil man dadurch den Kopf verliert. Wenn man schläft bei Sonnenuntergang, wird man sich verirren. Die *pangkong tiang* (Schlagen der Türpfosten) genannte Zeremonie hat zum Zweck, den Schutz der Geister für ein neues Haus oder Dorf anzurufen (S. 414—415).

Als Amulette werden z. B. Hirschhörner, Schlangenschuppen usw. verwendet. Die Namen verschiedener Amulette und deren Gebrauch werden im siebzehnten Kapitel (S. 415—416) erwähnt. Die Befriedigung des Geistes der Krankheit heißt *iban nyukul.* Seine Aufmerksamkeit wird auf eine auf einen Fächer gezeichnete Menschenfigur gelenkt (S. 416—417). Im Kapitel über Opferfeste (S. 417—418) werden deren 26 erwähnt. Die wichtigsten dieser Feste sind in den letzten beiden Kapiteln beschrieben, das Altarfest *(gawai kalingkang)* und das Bucerosfest *(gawai kenyalang).* Letzteres wird als das größte betrachtet.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden. Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" enthalten soll.

Zu Archiv für Religionswiss. XI 1908 S. 23 ff.: Herr J. J. M. de Groot in Leiden macht mich darauf aufmerksam, daß der Aufsatz von A. Nagel 'Der chinesische Küchengott' mit de Groots eigener Abhandlung in den Annales du Musée Guimet Bd XII 1886 S. 449 ff. starke Übereinstimmungen zeigt, die nicht zufällig sein können. Trotzdem ist Herrn de Groots Abhandlung von Herrn Nagel unter den Quellen nicht genannt. Als Redakteur des Archivs bedaure ich dies unliebsame Versehen aufs lebhafteste und bin überzeugt, daß Herr Nagel, der z. Z. als Missionar in China lebt, es ebenso bedauern wird.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Kultische Reinheit

In seiner Mithrasliturgie S. 99 führt A. Dieterich einen indianischen Brauch an, auf den neuerdings Fehrle in seiner Heidelberger Dissertation (Naumburg 1908) 'Die kultische Keuschheit im Altertum I', S. 43 hingewiesen hat. 'Die Indianer müssen vor dem Kampfe ihren Leib durch Laxative reinigen d. h. die bösen Dämonen austreiben, damit der Kriegsdämon von ihnen Besitz ergreife'. Hierzu kann ich eine merkwürdige Parallele aus

Afrika anführen. Die Tatsachen entnehme ich einem Briefe aus Durban in Natal vom 20. Dezember 1907 (Vossische Zeitung d. 18. 1. 08, Morgenausgabe). Vor einiger Zeit fand in Maritzburg eine Gerichtsverhandlung wegen Aufreizung zur Rebellion im Jahre 1906 statt. Unter den Angeklagten befand sich Mbombo, einer der angesehensten Zauberer aus der Umgebung Dinisulus, des Zuluhäuptlings. Nach der Anklage sollte er einen Stamm für den Krieg 'gedoktort' haben. Die Tatsache wurde nicht bestritten, wohl aber der Zweck. Nach der Behauptung des Angeklagten habe es sich um eine Gesamtbehandlung des Stammes gehandelt zur Austreibung von Krankheitserscheinungen bei dem jugendlichen, noch unmündigen Häuptling. Der Hergang war folgender. Der Zauberer besprengte den Häuptling und den in neun Regimenter eingeteilten Stamm, die in weitem Ring um ihn versammelt standen, mit Medizin; dann ging er, Beschwörungsformeln murmelnd, mit einem brennenden Scheit Holz innerhalb und außerhalb des Ringes um die Versammelten, führte sie an den nahen Fluß zum Bade, bei welcher Gelegenheit sie einer nach dem anderen aus einem im Wasser stehenden Korbe Medizin tranken, die allen ein fürchterliches Erbrechen verursachte. Die Medizin bestand angeblich aus Löwen-, Antilopen- und anderem Fleisch. Nach dem Erbrechen besprengte der Zauberer die Leute abermals mittels eines Bechers mit Medizin, wobei er jeden einzelnen gefragt haben soll: 'Willst du dem Heer angehören? Wirst du im Kampfe davonlaufen?' Die erste Frage hatte jeder mit ja, die zweite mit nein zu beantworten.

Das Gericht glaubte denn auch der Ausrede, daß es sich um Krankheitsbehandlung gehandelt habe, nicht, wenn auch einer der Zeugen z. B. sagte, der Besen diene als Symbol zum Ausfegen böser Krankheitsneigungen. Dazu wird der Besen — übrigens nicht als Symbol, sondern als wirkliches Werkzeug — gewiß dienen können, d. h. zur Ausfegung wirklicher Krankheitsdämonen. Hier wird es sich ganz allgemein um Dämonen handeln, die den Menschen, der in den Krieg zieht, der eine heilige Sache ist, verunreinigen. Über das Ausfegen von Geistern vgl. neuerdings Feilberg, Jul I, 32; II, 306 und die von ihm in den Anmerkungen angeführte Literatur. Wir haben bei dem Negerbrauch die gebräuchlichsten Mittel der Reinigung in schönster Vereinigung. Außer dem den indianischen Laxativen entsprechenden Brechmittel Reinigung durch Feuer — das brennende Scheit Holz; durch Wasser (oder irgendeine Flüssigkeit) — das Besprengen und das Bad im Fluß; und schließlich das Ausfegen der Dämonen.

Heidelberg **B. Kahle**

Schwimmendes Kruzifix

Im Sommer 1907 besuchte ich die Kirche in Röldal in Norwegen, die unweit des Röldalsees gelegen ist, nahe der Stelle, wo sich die Straßen von Stavanger, von Odde am Hardanger und die von Thelemarken kommende treffen.

Es ist eine alte Stabkirche, von deren ursprünglicher Bauart aber nur wenig noch zu sehen ist. Die größte Merkwürdigkeit ist ein Kruzifix in fast natürlicher Größe, das ursprünglich emailliert war. Herr Pfarrer Brochmann, der mich freundlichst herumführte, erzählte mir nun von den Wundern des Kruzifixes und von seiner Herkunft. Ich ging dann der Sache etwas nach und verdanke die folgenden Literaturnachweise bis auf einen der Güte von Professor Moltke Moe in Kristiania.

Das Kreuz soll der Sage nach auf dem Meer getrieben sein, und zwar auf dem sogen. Korsfjord, der danach seinen Namen erhielt. Wo dieser Fjord liegt, ob bei Bergen oder in der Landschaft Ryfylke, ist nicht bekannt. Ein blinder Fischer bekam etwas Schweres ins Netz, das er nicht emporziehen konnte. Bei der Anstrengung brach ihm der Schweiß aus. Indem er diesen mit der Hand abwischte, mit der er kurz vorher seinen Fang berührt hatte, bekam er plötzlich das Augenlicht wieder. Nun gelobte er das Kruzifix seiner Gemeindekirche, aber immer noch nicht konnte er es ins Boot bekommen. Da gelobte er es verschiedenen anderen Kirchen, bis er endlich die Röldalskirche nannte: und siehe, das Kruzifix sprang von selbst ins Boot. Nach Röldal wurde es nun verbracht, wo es in der Johannisnacht Wunder wirkte. Es entwickelte sich nun eine Wallfahrt dorthin. Am Abend fanden sich die Leute ein, die Gaben gelobten, um ihre Gesundheit wieder zu bekommen, das sogen. lovefolk. Das Kreuz schwitzte in der Nacht und das Volk drängte sich heran, um etwas von dem wundertätigen Schweiß zu erhalten. Wer auch nur einen Tropfen bekam, wurde seiner Krankheit ledig. Besonders waren es Blinde, Lahme oder sonstige Krüppel, die Heilung suchten. Zahlreiche zurückgelassene Krücken legen Zeugnis von den Heilungen ab. Zuerst erwähnt wird die Wallfahrt nach Röldal im Jahre 1622, aus dem Jahre 1651 existiert der Bericht eines dänischen Buchhändlers. Natürlich wird die Wallfahrt älter sein und in die katholische Zeit zurückreichen, aber höchst merkwürdig ist es, wie lange sie sich in diesem protestantischen Land gehalten hat: sie wurde erst im Jahre 1840 infolge eines Berichtes der Propstei von Ryfylke durch den (protestantischen) Bischof von Kristiansand abgeschafft. Wie mir der Pfarrer von Röldal erzählte, seien in den letzten Jahren der Wallfahrt die Leute vom Ort

freilich nicht mehr gläubig gewesen, aber von weither sei man noch gekommen. Eine ähnliche Sage soll über das Christusbild in der Kirche von Fjotland bestehen, doch kann ich über diese nichts näheres mitteilen.[1]

Nach Analogie z. B. ägyptischer und griechischer Erzählungen würde man eigentlich erwarten, daß da, wo das Kruzifix angetrieben oder doch nahe der Stelle, wo es aufgefischt wurde, sich ein Kultus entwickelt hätte, und man empfindet das Gelobungsmotiv als etwas Unursprüngliches. Dieses fehlt, wie es scheint, wie ich Griebens Reiseführer durch Dresden 1906—1907, S. 31 entnehme, in der Erzählung von der Kreuzkirche in Dresden. Dort war ein Kreuz aufgestellt, das auf der Elbe herbeigeschwommen war, es veranlaßte zahlreichen Besuch. Hierher gehört auch noch folgende Erzählung. Im Kanal von Cattaro liegt die kleine Insel Scoglietta della Madonna. Hier steht eine berühmte Wallfahrtskirche. Einst fanden Fischer aus Perasto ein Madonnenbild aufrecht schwimmend im Wasser und brachten es in die Kirche von Perasto. Am nächsten Tage aber erschien ihnen das Bild an derselben Stelle im Meere, und man sah dies nun als einen Wink an, daß die Mutter Gottes an dieser Stelle ein Heiligtum wünsche. Es brachte nun jeder Perastiner eine Bootsladung Steine an diese Stelle, so entstand allmählich die Insel, auf der dann bald eine Kirche sich erhob, in die man das Madonnenbild verbrachte. Zu ihm wallfahrtet man hauptsächlich, um seinen Dank für Errettung aus Sturmesgefahr darzubringen, aber auch um die Erhörung von allerlei Wünschen zu erflehen.[2]

Das Kruzifix oder das Götterbild ist wohl Ersatz des Leichnams des Gottes selbst, der angeschwommen kommt. So ward St. Matern, als er zum zweitenmal gestorben war, in ein steuerloses Schiff gelegt, das ihn rheinaufwärts nach Rodenkirchen brachte, wo seine Gebeine ruhen; so schwamm auch der Leichnam St. Emmerans auf einem Schiff ohne menschliche Hilfe aus der Isar in die Donau und dann stromaufwärts nach Regensburg, vgl. Simrock Handb. d. deutsch. Mythol.[3], S. 292.

Auf einen Kult, der übers Meer mit Kolonisten gekommen, geht die bekannte Stelle des angelsächs. Runenliedes: 'Ing war zuerst bei den Ostdänen den Menschen erschienen; später zog er ostwärts über die Wogen; eine Woge rollte ihm nach'.

---

[1] Vgl. Moltke Moe in Nordisk Tidskrift 1882, 588; L. Daae, Norske Bygdesagn, 1. Saml. 2 ff.; Th. S. Haukenæs, Natur, folkeliv og folketro, VIII, 321 f., O. A. Vinje. Storegut (Kristiania 1866) S. 85 f.

[2] Th. Salve, 'Novembertage an der Adria' in *Für Reise u. Wanderung*, Beil. z. Voss. Zeit., Nr. 14, 1. 4. 08.

[3] Es ist mir im Augenblick keine jüngere Auflage zur Hand.

Es wäre gewiß verdienstlich, wenn einmal ein in der christlichen Legendenliteratur bewanderter Forscher das Fortleben dieses Vorstellungskreises im Christentum untersuchte.

Heidelberg **B. Kahle**

Griechische Gespenster

Für eine bisher isolierte Notiz bei Hesych bringt die Anweisung zum erfolgreichen Schalenwahrsagen (Lekanomantie) einer Neapler griechischen Handschrift einen neuen Beleg, so wenig nach Cumonts Bemerkung der Schreiber selbst noch von der Sache verstanden haben mag (abgedruckt aus Neapol. II C. 33, f. 233 von Bassi und Martini, Catal. codd. astrol. gr. IV 132 und vorher schon von R. Wünsch, Defix. tab. Att. p. XXXI, dessen Abweichungen in Lesung und Herstellung ich nicht alle notiere). Am ersten Tag, also wohl am Sabbat oder Sonntag, in der ersten Stunde bei Sonnenaufgang muß man mit einer neuen Schale auf einen alten Kreuzweg gehen, eine Grube machen und die Schale hineinwerfen; in der Nacht aber, einen Menschenknochen in der Hand, sich auf ein schwarzes Pferd setzen (vgl. zu diesem Reiten, womit man sich natürlich dem wilden Heer assimiliert, Rohde, Psyche II 84, 2 'von nächtlichem Reiten vieler Weiber cum Diana') und dazu allerlei — zumeist hebräisch klingende — Namen sprechen: *Ξερίον Ἀριὴλ κτλ. Βερξεβουὴλ* (Belzebub) *Μουνοχὸθ Ἀλαήλ, μέσον κλείσας* (so etwa zu lesen statt des sinnlos überlieferten *μισοκλήσους*, mit einem wohl mißverständlichen Strich über *μισο*) *τοὺς δαίμονας τῆς δύσεως, τοὺς δαίμονας τοῦ Κριοῦ*; vgl. zu den letzteren z. B. Pitra, Anal. sacr. et prof. V 2, 285; die Dämonen des Westens und die des Widders, die von dem angerufenen Dämon eingeschlossen, also machtlos gemacht wurden, sind identisch, denn in der Normalstellung der Sphäre steht der Widder im Westen (Comment. in Arat., ed. Maaß p. 102, 13). Dann geht es weiter: *οἱ δαίμονες τοῦ μεγάλου Ἅιδου, ὧν* (cod. ὃν) *ὁ πρῶτος καλούμενος Ὀρνέας, πρὸς δὲ Τουθέθ* (so beispielshalber statt des sinnlosen *περὶ τοῦ Θέθ* des cod.), *Μαλδουώρ, Φαρτουήλ* (*Φαρτοῦελ* cod.), *Σαρσαννά, Καρκινὰρ καὶ ἡ γονή* (*γένη* cod. nach Bassi-Martini; *γονή* liest Wünsch, *γέννα* schlagen vor Bassi-Martini) *αὐτοῦ Ὀνοσκελίς, ἧς* (*ὀνοσκελίδα εἰς* cod.) *τὸ ὄνομα Σεμιραμήλ, οἱ δαίμονες τῶν τριόδων, ἔρχεσθε καὶ εἰσέρχεσθε εἰς τὴν ἐμὴν ἀπόκρισιν.* Nur auf die durchschossen gedruckten Worte kommt es hier an: „Karkinar und seine Tochter [dazu Verwandtes bei Rohde II 408f.] Onoskelis, die Semiramel heißt." Onoskelis ist bekanntlich der in späterer Zeit häufige Name für Empusa (s. die Erklärer zu Aristoph. Fröschen V. 295

und weiteres bei Roscher, Myth. Lex. s. v. *Ὀνοσκελίς*). Den Beinamen Semiramel bringt mein Kollege J. Hehn, dem ich für eingehende Auskunft verbunden bin, mit dem hebräischen Verbum Samar, 'schaudern', zusammen: „davon semira, als feminines Adjektiv zu fassen = borstig, schaurig, dazu, mit euphonischem Komplement von m, der Schluß *ήλ* = Gott, also das Ganze = Schauerdämon". Wichtiger ist der Name eines männlichen oder weiblichen Dämons *Καρκινάρ*, als dessen Tochter Empusa oder Onoskelis bezeichnet wird. Der Name ist wohl sicher von *καρκίνος* abzuleiten, mit einer Endung, die vielleicht aus der bekannten spätantiken und mittelgriechischen Endung *-άριος* oder *-άριον* nach Dämonennamen verwandter Art wie *Σουμάρ* (vgl. Schwab, Vocabul. de l'angélol. p. 421), *Κοσγάρ*, *Σαρνάρ* (Catal. codd. astr. gr. VII 178, 21; 180, 20) usw. abgekürzt worden ist. Zu *Καρκίνος* und *Καρκινάρ* aber gehört offenbar die *Καρκώ*, bezeugt nur durch eine Glosse bei Hesych: *Καρκώ· λάμια* (Rohde, ebd. II 410). *Καρκώ* wird demnach wohl ebenso eine Kurzform sein, wie das Rohde für *Μορμώ* = *Μορμολύκα* vermutet hat. — Bestätigend zu *Καρκίνος* als Dämon tritt, worauf mich Wünsch verweist, *Καβούρι* (= Krebs) als Dämonenname in einer *ἐξορκία τοῦ καβούρη* bei Pradel, Relig. Vers. und Vorarb. III 288. 344 (ebendort ist S. 347 auch über den oben genannten *Ὀρνέας* zu vergleichen).

Die Neugriechen (s. Bernh. Schmidt, Volksleben d. Neugr. I 142ff.) nennen einen ganz ähnlichen Dämon *Καλικάντσαρος* oder auch *Λυκοκάντσαρος*: der Name, den Schmidt mit dem alban. *Καρκανδσόλι* (ein Gespenst) und dem türkischen Kara-Kondjolos (= Werwolf, ursprünglich aber 'schwarzer niedriger Sklave') zusammenbringt, würde nach seiner eigenen Bemerkung sprachlich korrekt nach Korais' und Politis' Vorgang aus dem altgriechischen *κάνθαρος* erklärt werden können, nur daß er alle innere Wahrscheinlichkeit dabei vermißt. Ich dachte zuerst daran, ob etwa auch hier *κάνθαρος* und *καρκίνος* in der gleichen Parallele stehen könnten, wie in den spätantiken Darstellungen des Tierkreises, wo das 4. Zeichen bald als Krebs, bald (in den ägyptisch beeinflußten) als Käfer bezeichnet und dargestellt wird (s. meine Sphära 304, 7 und z. B. Wessely, Griech. Zauberpap. (1888) p. 111, V. 2687 *καρκίνος ποτάμιος κάνθαρος τέλειος σεληνιακός* unmittelbar hintereinander); da der Krebs oder Käfer das 'Haus' der Selene ist, so paßte er besonders gut in die Gespensterwelt. Indes scheint mir eine andere Deutung näher zu liegen, wobei auch der erste Teil des Kompositums *καλικάντσαρος*, auch *καλλικάντσαρος* geschrieben, begreiflich würde: es ist ein Fortleben des zu einem bösen Dämon herabgesunkenen *ἅγιος κάνθαρος*, der z. B. in einem Zauberpapyrus bei Wessely, Neue gr. Zauberpap., Wien 1893, S. 37, V. 527 als *ὁ τῶν ὅλων δεσπότης* angerufen wird. Von seiner sehr

bedeutenden Rolle in der spätantiken Zauberliteratur kann man sich weiterhin etwa durch die zahlreichen Stellen bei Wessely, Griech. Zauberpap., 1888 (Register S. 178) überzeugen; vgl. auch schon für ältere Zeit das ägyptische Totenbuch (Brugsch, Relig. d. Ägypt. S. 19). Das Beiwort 'schön' zu Göttergestalten ist im Ägyptischen ganz geläufig; vgl. z. B. Brugsch, Relig. d. Ägypt. 121. 163. 275. 350 und besonders 549, ein Hymnus an Hor-Bahudti ('er erhebt sich glanzvoll aus dem Ozean als heiliger Käfer, seine Gestalt ist herrlich' usw.). Manches, was Schmidt von dem *καλικάντσαρος* berichtet, läßt sich recht gut von dem *κάνθαρος* verstehen; allein die Züge des Dämons sind so mannigfaltig und widerspruchsvoll, daß man wohl sieht, wie vielerlei in diesem Gebilde zusammengeflossen ist. Erwähnt sei nur noch, daß diese Gespenster auf Kephalonia *τὰ παγανά* heißen, also offenbar als altheidnisch galten. — Politis hat, wie mir Wünsch freundlich mitteilt, auch in seinen *Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, Παραδόσεις, μέρος β'* (1904), S. 1240ff., vgl. bes. 1249f., die Deutung von *κάντσαρος* oder *κάνταρος* als *κάνθαρος* aufrechterhalten und durch den Hinweis auf die Käfergestalt von Kobolden und Mahren in germanischen Mythen und Märchen zu stützen gesucht; der von ihm nur zweifelnd erwähnte Bezug auf Ägypten wird aber nun, wie ich glaube, durch den ersten Bestandteil des Namens und im Hinblick auf die hier vermittelnden immer weiter überlieferten Zaubertexte in höherem Grade wahrscheinlich.

Der Rest jener Lekanomanteia ist nicht weiter beachtenswert, außer etwa dem Spruch, den der Adept sagen soll, wenn er nach vollendetem Zauber sich wendet: *ἅρματα οὐρανοῦ πυρίνου* (also, in allerdings ungewöhnlicher Benennung statt *ἅμαξα*, der — oder die? — Himmelswagen (Bären), die in der Zauberliteratur auch sonst ihre Rolle spielen, Dieterich, Mithraslit. S. 72) *καὶ βασιλεὺς Σαβαὼθ τετραγεγραμμένος εἰς ναξόρεος νέος*. Die letzten Worte sind unverständlich; möglich, daß im zweiten, wie Cumont vermutete, *Ναζωραῖος* steckt (also vielleicht, nach Wolters Vorschlag, *εἷς Ναζωραῖος θεός*), und somit der Zauber zu seinen jüdischen und altgriechischen Bestandteilen auch einen christlichen hat.

Heidelberg **F. Boll**

Zur Vorstellung von der *ὑστέρα*

Bei Marcellus, de medicam. lib. XXIX 23, steht ein Mittel ad colum, das mit den Worten beginnt: Anulus de auro texta tunica fit exusta, cui insculpitur vice gemmae piscis aut delfinus.

Hier bedürfen die letzten Worte einer Erklärung, aber weder W. Drexler, der in seinem Aufsatze „Alte Beschwörungsformeln"

(Philologus N. F. XII [1899] S. 608) dieses Zaubermittel aus Marcellus anführt, noch R. Heim (inc. mag. Graeca Latina, Fleckeis. Jhrb. Suppl. XIX [1892] S. 479, Nr. 53) geben eine solche.

Warum, so fragen wir zuerst, wird gerade ein Delphin vorgeschrieben?

Im 5. Suppl.-Bande des Philologus S. 44 bespricht Fröhner die verschiedentlich überlieferte Zauberformel *ὑστέρα μελάνη μελανωμένη* usw., eine Formel, die auch Drexler a. a. O. S. 594 ff. eingehend behandelt. Fröhner äußert dabei: „Um so schwieriger scheint das Wort *ὑστέρα*, das in seinem gewöhnlichen Sinne (matrix) hier nicht erträglich ist, denn es muß von einer personifizierten Krankheit die Rede sein. Irre ich nicht, so bedeutet *ὑστέρα* die Kolik, die in deutschen Dialekten bärmund und bärmutter heißt (Jakob Grimm, Mythologie p. 111)." Drexler denkt bei den *ὑστέρα*-Formeln an die wörtliche, eigentliche Gebärmutter (S. 598), weist aber Fröhners Deutung nicht ganz ab und bringt aus Deutschland viele Beispiele für den Glauben, die Kolik stehe mit der Gebärmutter im Zusammenhang, so aus G. Lammerts Volksmedizin (Würzburg 1869, S. 252) eine Beschwörung aus dem Odenwalde: „Störmutter, Gebärmutter, Colica", eine von Rochholtz mitgeteilte Aargauer Besegnung gegen die Kolik: „Mutter heg di, Mutter leg di"; andere Beispiele zeigen uns diesen Glauben auch bei Masuren, Polen und Letten; weitere Belege für Deutschland findet man noch bei R. Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, Braunschweig 1904, S. 136 und in M. Höflers Deutschem Krankheitsnamen-Buche, München 1899, u. d. W. Mutter.

Auch bei Marcellus handelt es sich um die Kolik; begegnet uns auch bei ihm die *ὑστέρα*, die Bärmutter? Zweifelsohne! Wir dürfen uns nur die Bemerkung bei Oribasius, collect. med. 24, 31, zunutze machen: *Ἡ μήτρα καὶ ὑστέρα λέγεται καὶ δελφύς . . . δελφὺς δὲ διὰ τὸ ἀδελφῶν αὐτὴν εἶναι γεννητικήν.* Nichts leichter nämlich als die Gleichsetzung von *δελφύς* (matrix) und *δελφίς* (delphinus), wie ja auch unsere etymologische Wissenschaft engste Verwandtschaft zwischen diesen Wörtern (und *ἀδελφός*) anerkennt, s. z. B. Prellwitz, Menge u. d. W.

Fand sich die Gleichsetzung von *δελφύς* und *δελφίς* schon in der griechischen Quelle, die wir im letzten Grunde für unsere Stelle annehmen müssen, oder dachte diese nur an *δελφύς* (*μήτρα, ὑστέρα*)? Wie im letzteren Falle die *δελφύς* etwa dargestellt worden ist, darüber kann man nach dem von Drexler a. a. O. Vorgebrachten nur Vermutungen aufstellen. Jedenfalls ist in unserer Marcellus-Stelle als Ursache der Kolik die *ὑστέρα* angenommen, nur unter dem Namen *δελφύς*, was als *δελφίς* verstanden worden ist. Eben daraus erklärt sich die Vorschrift einen Delphin (*δελφίς*) ein-

zugravieren, ein Abbild der Krankheit oder des Körperteils, der an der Krankheit (Kolik) schuld ist. Beispiele dafür aber, daß das kranke oder die Krankheit verursachende Glied abgebildet, diese Abbildung den Göttern geweiht oder am menschlichen Leibe getragen wurde, solche Beispiele anzuführen ist wohl nicht nötig.

Erwähnt sei noch, daß auf einem Ringe, der dem von Marcellus beschriebenen ähnlich ist (Drexler a. a. O. S. 608f.), μήτρα und κόλος miteinander in Verbindung gesetzt werden, dieser Ring trägt die Inschrift: μίτρα ἔπασχεν· θεὸς κελεύει μὴ ⟨κ⟩ύειν πόνους κόλον.

Zweitens fällt uns an unserer Marcellus-Stelle die Wortfolge piscis aut delphinus auf. Die Logik fordert doch wohl, daß die species vor dem genus genannt wird. Zur Erklärung dieser Abweichung könnte man vielleicht folgendes vorbringen:

Wenn man die Heil- und Zaubergebräuche übersieht, so begegnen einem mitunter Vorschriften, die man als Milderungen ursprünglich strengerer ansehen muß. Es war z. B. verboten, heilsame Wurzeln und Kräuter mit eisernen Geräten zu graben (s. Ps.-Apul. de med. herb. I, XCI 4), weil uralter Zeit das Eisen unbekannt gewesen war und der Zauber, an altem Brauche festhaltend, in dem jungen Eisen etwas Modernes, Profanes sah.[1] Schließlich wurde aber das Verbot, Heilwurzeln mit eisernem Geräte zu graben, dahin gemildert, daß man beim Graben die Wurzel mit dem Eisen nicht berühren durfte (s. z. B. Mitt. d. schles. Ges. f. Volkskunde XIII 23; XVII 37). So wäre auch an unserer Stelle neben, ja vor den Delphin, der in der ursprünglichen Fassung allein vorgeschrieben war, ein Fisch schlechthin getreten, weil man die Bedeutung des Delphins nicht mehr verstand und die Ausführung des Rezeptes erleichtern wollte.

Ich halte es aber für wahrscheinlicher, daß die Worte piscis aut delphinus auf einem Mißverständnisse des Marcellus oder seiner römischen Quelle beruhen; diese faßten das δελφύς der griechischen Vorlage fälschlich als δελφίς auf und schrieben, diese genaue Bestimmung verallgemeinernd, piscis aut delphinus: ein Fisch überhaupt oder (wenn du es kannst) ein Delphin. Am Ende könnte man aber auch piscis vielleicht als eine in den Text geratene Glosse erklären.

Wenn es nun in einem alten italienischen Gebete gegen male del fianco e di matrone (Drexler a. a. O. S. 605) bei der Schilderung dieser Krankheit heißt: nuota come pesce, so werden wir

[1] Dasselbe Gefühl zeigt sich z. B. bei den Wadschagga darin, „daß sie die gewebten Zeuge und das Gewehr von den Trauerzeremonien ausschließen, weil diese Sachen nicht durch den Gebrauch der Väter geheiligt sind", B. Gutmann, Globus 89, 198.

darin nicht etwa einen, freilich nicht mehr verstandenen, Rest einer alten Gleichung ὑστέρα (δελφύς) = δελφίς sehen, sondern die Worte mit Drexler (S. 607) zu einer möglichst erschöpfenden Schilderung der Krankheitssymptome rechnen. Denn die Vorstellung ὑστέρα = δελφίς beruht eben nur auf einem Mißverständnisse des Marcellus oder seines Gewährsmannes, volkstümlich war sie nie.

Wäre sie es gewesen, so hätten wir gewiß unter den sehr zahlreich erhaltenen antiken Votiven eine daraufzielende Abbildung, aber es sind nur zahllose tönerne uteri als Gebärmuttervotive vorhanden, kein Fischvotiv als Bezeichnung der μήτρα, und auch im heutigen Italien scheint kein anderes Gebärmuttervotiv als der uterus vorzukommen, s. Frau Marie Andree-Eysn in den Mitt. der schles. Ges. f. Volkskunde XVII S. 52f.; nach deren und R. Andrees Ausführungen (a. a. O. S. 135) ist auch das aus Süddeutschland bekannte Krötenmotiv nicht auf antiken oder italienischen Einfluß zurückzuführen; auch für dieses Votiv, das man sich als aus einem Fischvotive hervorgegangen hätte denken können, fehlt es außerhalb Süddeutschlands an Beispielen.

Zum Schlusse noch eine Anmerkung, die freilich mit bildlichen Darstellungen der Bärmutter nichts zu tun hat. Eine schlesische Besprechung gegen Magenkrampf lautet (s. Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien [Schlesiens volkstüml. Überlieferungen] II 2, 318, fast wörtlich so bei Lammert a. a. O. 136f.):

„Die Mutter Gottes ging über Land,
Da begegnet ihr der Heiland.
Der Heiland sprach: Wo willst du hin?
Die Mutter Gottes sprach: Ich will den Menschen plagen.
Der Heiland sprach: Nein, das sollst du nicht tun."

Daß die Mutter Gottes hier nicht am Platze ist, ist klar. R. Wünsch machte mich darauf aufmerksam, daß wir hier vielmehr die „Mutter", Bärmutter, μήτρα, zu verstehen haben. Daß auch der Magenkrampf durch die „Mutter" hervorgerufen wird, findet sich bei Höfler a. a. O. bezeugt.

Glogau **Fritz Pradel**

Das Vlies des Gideon

Unsere „kurzgefaßten" Kommentare, auf die sich unsere Studenten (und nicht bloß diese) gewöhnlich beschränken, geben über die Erzählung von der Vliesprobe des Gideon (Richter 6, 36—40) so gut wie gar nichts.

Nowack: „Die Verse bilden eine Parallele zu V. 21, weswegen sie Wellhausen ... und Stade ... für sekundär halten."

Budde überschreibt den Abschnitt „Die Probe mit dem Vließe", findet in V. 39 eine Glosse aus Gen. 18, 32; „das Mißtrauen Gideons erinnerte an das Feilschen Abrahams um Sodom", hat aber zum Sachlichen gleichfalls gar keine weitere Bemerkung.

Auch Moore ist in gleicher Verdammnis: er heißt über syrische Dreschtennen Wetzsteins Aufsatz in der Zeitschrift für Ethnologie 1873 vergleichen, hat aber keine Silbe über Ursprung oder Bedeutung des Zeichens.

Wie kommt Gideon dazu, gerade diese Probe zu wählen, oder der Erzähler, sie ihn wählen zu lassen? und wie dachte letzterer sich ihre Erfüllung?

Ist das Vlies Bild des geschundenen Israels, auf dem aber doch der Tau, d. h. Gottes Segen, ruht, inmitten der Völkerwelt? Die Gegenprobe hätte dann weiter keine Bedeutung als eben die, Gegenprobe zu sein, den Beweis zu liefern, daß die gestellte Bedingung nicht durch irgendwelchen Zufall in Erfüllung ging.

Daß einzelne Stellen besonders ausgezeichnet seien, ist alter Glaube.

Ulrich Megerle, genannt Abraham a S. Clara, sagt in „Huy und Pfuy der Welt": „Derjenige Ort, wo der heilige Emmeran (Bischof von Regensburg) umgebracht worden, ist noch auf heutiger Zeit mit einem ewigen Privilegio vom Himmel begnadet, indem er niemals im Winter mit Schnee bedeckt wird, auch zur heißen Sommerzeit nie verdorret, sondern tut stets prangen mit einer ewigen grünen Liberey."

Dazu vergleiche man beispielsweise, was nach Polybius (16, 12 ed. Bekker 827, Ernesti 2, 443) nicht bloß die Einwohner der kleinasiatischen Stadt Bargylia bei Milet, sondern auch einzelne Schriftsteller behaupten, daß dort ein Götterbild der Kindyadischen, nach anderen der Astiadischen Artemis, obwohl es unter freiem Himmel stehe, nie von Schnee oder Regen getroffen werde (*ἄγαλμα, καίπερ ὂν ὑπαίθριον, οὔτε νίφεται τὸ παράπαν οὔτε βρέχεται*). Polybius kann derartige Behauptungen, auch wenn er sie bei Schriftstellern trifft, nicht leiden; erklären kann er sie aber auch nicht. So geht es mir mit dem Vlies des Gideon.

Die Wahl dieses Zeichens könnte nun aber noch einen ganz anderen Ursprung haben als den oben angedeuteten, keinen sinnbildlichen oder sachlichen, sondern einen sprachlichen oder vielmehr beides zugleich.

Das Wort, das man mit Vlies übersetzt, bedeutet im Hebräischen das Abgeschnittene, Geschorene und wird sowohl von der Wolle als vom Gras gebraucht, daher in unserer Erzählung ausdrücklich „von Wolle" hinzugefügt ist. Wie doppeldeutig der hebräische Ausdruck ist, zeigt am besten Ps. 72 (71), 6.

Hier hat die alte griechische Übersetzung:

Er wird herabkommen wie der Regen ἐπὶ πόκον,
Wie die Tropfen, die das Land befeuchten.

Ebenso Symmachus. Daher auch der alte Lateiner und noch Hieronymus: sicut pluvia in vellus, Luther: wie der Regen auf das Fell, die englische Prayer-Bookversion: like the rain into a fleece of wool. Der Jude Aquila ἐπὶ κουρᾶν, welches Wort bei Aristoteles auch vom Abrupfen des Grases mit dem Schnabel gebraucht wird. Das jüdische Targum: auf das Kraut, das abgerupft ist von den Heuschrecken. Die meisten neueren: auf ein abgemähtes Feld, auf geschorene Wiesen, auf die Wiesenschur; die englische Authorized- und Revised version: the mown grass. Hier ist also ein und dasselbe Wort, das Maskulinum zu dem bei Gideon gebrauchten Femininum, bald als Vlies, bald als Mahd aufgefaßt. Könnte diese Wortgleichung oder Ideenassoziation nicht auch bei Gideon vorliegen? Wie der Tau der frischen Mahd eine Wohltat ist, so soll er sich auf das Fell sammeln. Es wäre ein Wortspiel, wie bei manchen der Propheten. Amos sieht einen Korb Herbstfrüchte, Obst (qaiṣ); das ist ihm ein Zeichen, daß das Ende (qēṣ) gekommen ist. Jeremia sieht einen Mandelbaum (šāqēd); das zeigt ihm, daß Gott zum Gericht aufwacht (šōqēd); von einem neueren Übersetzer nachgeahmt durch Wachholder ~ Wache halten. Zu letzterem Gesicht des Jeremia (1, 11) bemerkt ein neuerer Herausgeber, daß sich eine gewisse Schwierigkeit des Bildes insofern nicht verkennen lasse, als das tertium comparationis nur im Wortgleichklang liege, der Mandelstab also eigentlich nur geschrieben oder gesprochen, aber nicht erschaut wirke. Die Auffassung dieser Vision als einer bloßen literarischen Einkleidung sei also nicht fernliegend. Dagegen wird zu sagen sein: diese Schwierigkeit ist doch nur für Angehörige einer fremden Sprache vorhanden; für den geborenen Hebräer stellt sich mit dem Bild zugleich der Name ein. So könnte Gideon das Vlies statt einer Wiese genommen haben. Daß es auf die Tenne gelegt wird, könnte seinen Grund darin haben, daß diese hoch lagen, dem Wind ausgesetzt waren, darum dort die reichliche Taubildung vielleicht besonders merkwürdig war. Ich gestehe, daß mir auch so noch Schwierigkeiten bleiben, und bessere Erklärungen, womöglich das Beibringen religionsgeschichtlicher Parallelen hervorzulocken, ist der Hauptzweck dieser Zeilen.

Maulbronn **Eb. Nestle**

Zum Tod des großen Pan

Im Berliner Evangelischen Sonntagsblatt des Jahres 1908 war um die Passionszeit die Plutarchische Erzählung vom Tod

des großen Pan mit dem Tod Jesu in Verbindung gebracht und gesagt:

„Der griechische Geschichtsschreiber Plutarch, im Jahre 50 n. Chr. geboren, hat in einer Abhandlung einer tiefsinnigen Sage Erwähnung getan, die sich an den Tod Jesu knüpft und in der Welt der Griechen weite Verbreitung fand. Um die Todesstunde unseres Heilandes hätten demnach die auf hoher See befindlichen Schiffer einen Schrei gehört, der mit mächtigem Hall über die Wasser zog, ja bis zu den Sternen hinaufdrang. Es war der angstvolle Schrei: der große Pan ist tot."

Ich bin von einem Geistlichen gefragt worden, was es mit dieser Erzählung für eine Bewandtnis habe. Die Antwort war teilweise sehr einfach.

Die apologetische Verwertung und Ausmalung dieser Erzählung ist natürlich durchaus falsch. Nicht einmal Eusebius, der sie (praep. ev. 5, 17) aus Plutarch anführt, bringt sie mit dem Tod Jesu in Verbindung. Er sieht im Gegenteil darin ein Zeugnis, daß Jesus durch sein Wirken die Dämonen vernichtet habe.

Was sie bedeute, hat Roscher in der Arbeit „Die Legende vom Tod des großen Pan" (Neue Jahrbücher 1892, 465—477) klarzulegen versucht.

K. Wernicke, in Roschers Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie III, 1 (1897—1902) übernimmt Roschers Deutung vom bockgestaltigen Gott von Mendes, dessen Tod nach Herodot 2, 46 von seinen Verehrern laut beklagt wurde. Ich gestehe, daß sie mir nicht sicher ist, daß mir manches für die von Mannhardt (Wald- und Feldkulte) beigebrachten deutschen Parallelen zu sprechen scheint (sag der Nutzkatze: die Hochrinde sei tot; ruf in die Spalte der Unkener Wand: Salomo sei gestorben). Ich möchte hier aber nicht nach der ursprünglichen Bedeutung der Erzählung fragen, sondern nach ihrer Verbreitung.

Daß sie in der Welt der Griechen eine große Verbreitung gefunden, ist auch eine der apologetischen Übertreibungen des Berliner Sonntagsblattes.

Plutarch erzählt sie erstmals; Eusebius übernimmt sie von Plutarch: wer noch im christlichen Altertum? Und wer seither?

Roscher beginnt 1892 den angeführten Aufsatz mit den Worten: „Die berühmte und in neuerer Zeit von hervorragenden Mythologen viel behandelte Legende." Er gibt dann die Deutungen von Welcker, Preller, Mannhardt.

Namentlich durch Nietzsche und seit seinem Tod ist „der große Pan ist tot" fast zum geflügelten Wort geworden. Aber wie steht es in den Jahrhunderten zwischen Eusebius und Welcker?

Ich bin darauf hingewiesen worden, daß Wieland im Oberon sogar Scherasmin die Erzählung kennen und ihn sagen läßt (2, 18):

„Es ist so stille hier, als sei der große Pan
Gestorben."

Wilh. Bölsche (Wielands Ausgewählte Werke, Leipzig, Hesse) macht dazu die Bemerkung:

„Eine im Munde Scherasmins fast zu gelehrte Anspielung auf das bekannte Märchen von dem ägyptischen Schiffer Thamos . . . Übrigens ist es, in Rücksicht des bekannten Gebrauchs, welcher in der Folge von dieser Erzählung gemacht wurde, nicht unmöglich, daß Scherasmin gelegentlich von seinem Pfarrer etwas von ihr gehört haben könnte, wiewohl ihm nichts davon im Gedächtnis geblieben, als die isolierte Vorstellung, wie still und tot es auf einmal in der Natur werden müßte, wenn der große Pan wirklich zu sterben kommen sollte."

Also auch hier ein Hinweis auf „bekannten (apologetischen) Gebrauch, der von der Erzählung gemacht wurde". Wäre es nicht eine dankenswerte Aufgabe, wenn das Archiv darüber näheren geschichtlichen Aufschluß gäbe? Übrigens scheint Wieland die Erzählung, daß der große Pan gestorben sei, mit der andern Redensart der Griechen zu verwechseln: der große Pan schläft (Gruppe, Griechische Mythologie, II, 759. 1391). Nach Plutarch erhebt sich ja bei Pans Tod ein lautes Wehklagen; aber stille ist es, wenn die Mittagshitze schwer auf dem Menschen in freier Natur lastet, jeder Luftzug aufhört, wenn der große Pan schläft.

Maulbronn **Eb. Nestle**

Zu Archiv XI S. 157: Der dort erwähnte Roman trägt den Titel Der Vogelhändler von Imst (nicht Just).

Bonn **A. Ostheide**

Verschiedenes. In den Comptes rendus de l'acad. des inscr. 1907, 578 ff. erklärt Frazer unter Heranziehung folkloristischer Parallelen das bei den alten Hebräern geltende Verbot, kein Zicklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, aus dem Glauben, daß ein solches Verfahren das Versiegen der Milch bei dem Muttertier zur Folge haben würde.

R. Kaindl veröffentlicht im Globus Bd. 86, 315 ff. 330 ff. einen Bericht über „Neuere Arbeiten zur Völkerkunde, Völkerbeschreibung und Volkskunde von Galizien, Russisch-Polen und

der Ukraine". Teil I bespricht Publikationen der Krakauer Akademie, des Vereins für Volkskunde in Lemberg und der Wissenschaftlichen Szewczenko-Gesellschaft ebendaselbst.

In einem Aufsatze über lateinische Inschriften der Euphratarmeen, Bull. de l'acad. roy. de Belgique, classe des lettres 1907, 551 ff. bespricht Cumont S. 570 ff. einige Weihinschriften an Silvanus, erklärt dessen Kult in jener Gegend aus den damals dichten Waldungen der Berge von Kommagene und weist auf die in der Kaiserzeit häufig eintretende Verschmelzung des Silvan mit orientalischen Gottheiten hin.

A. Dieterich hat in seinem Buche 'Mutter Erde' den Glauben behandelt, daß Tote durch die Erde — und besonders die Heimaterde — wiedergeboren werden. In diesem Sinne ist interessant, was S. Weißenberg im Globus 92, 261f. von den russischen Juden berichtet: 'stirbt . . . . ein Jude, so ist es sein heißester Wunsch, ein Kopfkissen mit palästinensischer Erde gefüllt zu bekommen. Dies soll den Leichnam vor Verwesung schützen und ihn so der Auferstehung sicher machen. Es genügt auch übrigens, mit solcher Erde im Grabe nur bestreut zu sein.'

In der Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XVII (1907) S. 313 ist ein handschriftlicher Wettersegen aus dem Bregenzer Kapuzinerkloster mitgeteilt: es handelt sich um Abwehr des Ungewitters. In dem typischen epischen Eingang veranlaßt die Gottesmutter ihren Sohn, ein Ungewitter zu bannen: 'Heb auf dein gottliche Hand unnd sprich den Segen uber mich unnd dich unnd uber alle Land, unnd trib das Wetter in das Rotte Meer, Berg unnd Spitz, da weder Vich noch Leüt ist, in nomine Patris' etc. Hierauf werden die hh. Caspar, Melchior, Baltassar angerufen: 'Dreybt das Wetter' usw., dann Jesus mit derselben Formel. Zum ersten Teil des Segens vgl. z. B. Aesch. Suppl. 512 f. Kirchh. (529 f. Weil) *λίμνᾳ δ' ἐμβαλε πορφυροειδεῖ τὰν μελανόζυγ' Ἄταν*, aus einem Gebet an Zeus. Für die Verbindung von Meer und Gebirge ist es lehrreich, Stellen zu vergleichen, wie Ilias VI 347, wo Helena sich selbst verwünscht, oder Eur. Andr. 849 Kirchh. Daß das Rote Meer mythische Bedeutung habe, ist wegen analoger Fälle, wo eine solche Annahme auf Schwierigkeiten stößt, wenig wahrscheinlich. Weitere Literatur über das Ziel derartiger *ἀποπομπαί* s. bei F. Pradel, Rel. Gesch. Vers. und Vorarb. III S. 355 ff. — Zu beachten ist die Dreiheit der zu Segnenden, der Verwünschungsorte (dabei das *ἐν διὰ δυοῖν* 'Berg und Spitz') und der angerufenen Heiligen.

In der Rev. des ét. gr. XX (1907) 364—382 veröffentlicht W. Deonna fünf interessante Talismane von der Insel Thasos, die er wegen des Vorkommens eines arabischen Zahlzeichens in das XVI/XVII Jahrh. setzt. Es handelt sich um 5 kreisrunde Plättchen aus verschiedenem Metall (Blei, Bronze, Silber, Kupfer), das mit Rücksicht auf die den einzelnen Plättchen zugeteilten Planeten gewählt ist. Auf die Scheibe sind karrierte Quadrate graviert, deren einzelne Karrees meist von griechischen Zahlzeichen ausgefüllt sind, so zwar, daß die Additionen sämtlicher Reihen die gleiche Zahl ergeben. Außerdem sind die Plättchen mit Planeten- (*Κρόνος*, *Ζεύς*) und Engelnamen sowie den verschiedensten (auch christlichen) magischen Zeichen bedeckt. Der Verfasser weist auf parallele Denkmäler hin und erklärt nach Möglichkeit die Einzelheiten. Die Plättchen waren bestimmt, an Kleider angenäht zu werden.

Maraunenhof **L. Deubner**

Zu M. Förster, Adams Erschaffung und Namengebung (Archiv XI 477ff.): Für die Anschauung, daß die vier Buchstaben des Namens Adam mit den vier Himmelsrichtungen in Beziehung stehen (S. 481), vgl. Geop. XIII 8, 4 (= XIV 4), wonach Schlangen vom Taubenschlag fern gehalten werden, *ἐὰν ἐν ταῖς τέτταρσι γωνίαις ἐπιγράψῃς Ἀδάμ*. Dazu verweist u. A. R. Heim, Fleckeis. Jbb. Suppl. Bd XIX S. 524 auf den Sibyllinenvers III 26, nach dem Adams Namen enthielt *Ἀντολίην τε Δύσιν τε Μεσεμβρίαν τε καὶ Ἄρκτον*. — Zu S. 483: In der Exzerptsammlung des Maximus Planudes — ich habe mir das Stück aus dem cod. Vat. Pal. 141 f. 212^{r} abgeschrieben — steht ein Mythos, der gleichfalls die Erschaffung des Menschen aus acht Teilen kennt, so zwar, daß der ganze Mensch von Hephaistos erschaffen wird und dann sieben Götter besondere Teile zugewiesen erhalten: Zeus den Kopf, Hermes die Zunge, Athene Schultern und Hände, Poseidon die Brust, Ares das Herz, Aphrodite die Leber, Eros die Lippen. Ich habe noch nicht festgestellt, woher dieser Mythos exzerpiert ist, gearbeitet ist er nach platonischem Muster unter Benutzung von Hesiod Opp. 60 ff. — Zu S. 514, die vier Erzengel in Beziehung zu den vier Weltgegenden: s. mein Buch *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* S. 37.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

[Abgeschlossen am 21. Dezember 1908]

Inhalt

Seite

I Abhandlungen 1
Deisidaimoniaka von Richard Wünsch in Königsberg i. Pr. Mit 7 Figuren im Text 1
Mystische Meineidszeremonien von Albert Hellwig in Waidmannslust bei Berlin 46
Die Triumphstraße auf dem Marsfelde von Alfred von Domaszewski in Heidelberg. Mit 1 Tafel 67
Die Opferstätten der Wadschagga von Missionar B. Gutmann in Masama, Deutsch-Ostafrika 83
Die Entstehung der Romuluslegende von W. Soltau in Zabern 101
II Berichte 126
1 Indonesien von H. H. Juynboll in Leiden 126
III Mitteilungen und Hinweise 145
Zu Archiv für Religionswissenschaft XI 23 von R. Wünsch in Königsberg i. Pr.; Kultische Reinheit, Schwimmendes Kruzifix von B. Kahle in Heidelberg; Griechische Gespenster von F. Boll in Heidelberg; Zur Vorstellung von der ὑστέρα von Fritz Pradel in Glogau; Das Vlies des Gideon, Zum Tod des großen Pan von Eb. Nestle in Maulbronn; Zu Archiv XI 157 von A. Ostheide in Bonn; Verschiedenes von L. Deubner in Maraunenhof; Zu Archiv XI 477 von R. Wünsch in Königsberg.

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: W. Spiegelberg (Straßburg) „Aus der religiösen demotischen Literatur", Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism", W. Otto (München) „Religio und Superstitio", F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des Empereurs Romains", v. Domaszewski (Heidelberg) „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser", F. Boll (Würzburg) „Zwei altitalische Gottheiten: 1. Marica, 2. Tifatina", Sam Wide (Upsala) „Ἄωροι βιαιοθάνατοι", „Grabesspende und Totenschlangen", E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues", H. Osthoff (Heidelberg) „Etymologische Beiträge zur Mythologie: 4. Augustus", Ada Thomsen (Kopenhagen) „Der Trug des Prometheus, Bemerkungen zur Opferlehre", R. Herzog (Tübingen) „Filialgründungen der Asklepieia", P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos", E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults", L. Deubner (Königsberg) „Lupercalia", G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler", F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette", K. Rathgen (Hamburg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner", G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa", R. Hackl (München) „Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig-attischen Lekythos", „Eine neue Seelenvogeldarstellung auf korinthischem Aryballos", H. Haas (Tokio) „Tsun-mi's Yuen-zanlun, eine Abhandlung über die Entstehung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus", K. Vollers (Jena) „Chidher", K. Kohler (Cincinnati) „Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabinischen Literatur", O. Franke (Berlin) „Die Ausbreitung des

Buddhismus von Indien nach Turkistan und China", Jane E. Harrison (Cambridge) „Dike or Eurydike", Joh. Möller (Halle a. S.) „Religiöse Vorstellungen und Zauber bei den Grönländern", Richard M. Meyer (Berlin) „Mythologische Studien aus der neuesten Zeit", Ad. Abt (Gießen) „Fluchtafeln aus München", Ludolf Malten (Berlin) „Der Raub der Kore", „Altorphische Demeterpoesie", R. R. Marett (Oxford) „The tabumana formula as a mininum definition of Religion", T. C. Hodson (London) „Mortuary Ritual and eschatological Beliefs among the Hill tribes of Assam", Adolf Jacoby (Weitersweiler i. Els.) „Der Ursprung des Iudicium offae", Otto Gilbert (Halle a. S.) „Speculation und Volksglaube in der ionischen Philosophie", R. Wünsch (Königsberg i. Pr.) „Τψικάρηνα φθέγματα", P. Stengel (Berlin) „Σφάγια", E. Petersen (Halensee) „Die Serapislegende", F. v. Duhn (Heidelberg) „Der Sarkophag von Hagia Triada."

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin.

Jesus der Christus.

Bericht und Botschaft in erster Gestalt.

Von

Dr. Fritz Resa,

Oberlehrer am Realgymnasium in Grunewald.

In zweifarbigem Druck mit Buchschmuck. [IV u. 111 S.] 8. 1907.
Kart. M. —.80. In Geschenkband geb. M. 2.60.

Zum Schulgebrauch erschien als Sonderdruck der zweite Teil „Die Botschaft" unter dem Titel: **Das Reich Gottes** [IV u. 47 S.] 8. 1907. Geh. M. —.40.

„... Was aber diese Darstellung besonders gefällig macht, ist, daß Verfasser, wo der Heiland nach dem Urtext ohne Zweifel in gebundener Rede oder in Strophen gesprochen hat, dies im Druck durch Versabteilung deutlich macht. Die so klar hervortretende kunstreiche Form wirkt bestrickend; es will einem scheinen, als ob der Inhalt dadurch ein neuer geworden; da merken wir so recht, daß wir im Lande der Dichtung und der Wahrheit stehen. Das saubere, treffliche Buch sei freundlichst empfohlen."
(Zeitschrift für das Gymnasialwesen.)

VERLAG von B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN.

DER AKADEMISCHE NACHWUCHS.

Eine Untersuchung über die Lage und die Aufgaben der Extraordinarien und Privatdozenten.

Von **Franz Eulenburg.**

[X u. 156 S.] 8. 1908. Geh. *M.* 2.80.

„Das Buch ist eine wissenschaftlich statistische Arbeit, ohne tendenziöse Nebenabsichten; es wird geflissentlich vermieden, soweit es irgend angeht, Verbesserungsvorschläge zu machen, doch soll und wird das Buch bei dem allgemein anerkannten Bedürfnis nach größerer materieller und ideeller Sicherstellung des inoffiziellen Lehrkörpers von grundlegender Bedeutung werden. Man kann nicht genug bewundern, mit welcher Sachkenntnis Eulenburg auch die komplizierten Verhältnisse der medizinischen Fakultäten erkannt hat, und wie scharfsinnig er aus dem statistischen Material Gemeinsames und Trennendes sichtet."
(Münchener medizinische Wochenschrift.)

„Seine Ansichten sind trotz Überschätzung der „inoffiziellen Universität" diskutabel, wenn sie auch öfter zum Widerspruch reizen, sie entspringen aus wirklichen Wünschen und Bedürfnissen und sind weit entfernt von den Angriffen und von den Kurzsichtigkeiten Bornhaks. Innerhalb ihres Rahmens enthält die Schrift wichtiges Material zur Beurteilung unserer akademischen Verhältnisse und sollte zusammen mit Brentanos Kritik von den Regierungen wie von Parlamenten gelesen werden." (Literarisches Zentralblatt für Deutschland.)